



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Pieśń Erynii : język zemsty i jej figury w attyckich tragediach rodu Atrydów

**Author:** Jan Kucharski

**Citation style:** Kucharski Jan. (2012). Pieśń Erynii : język zemsty i jej figury w attyckich tragediach rodu Atrydów. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Jan Kucharski

# PIEŚŃ ERYNII

## JĘZYK ZEMSTY I JEJ FIGURY W ATTYCKICH TRAGEDIACH RODU ATRYDÓW



Wydawnictwo  
Uniwersytetu  
Śląskiego

Katowice 2012

Krew i jej przelewanie to jednak w *Orestei* więcej niż tylko poezja; to także reżyseria. Szczególna „rola” przypada budynkowi scenicznemu (*skēnē*), wciąż jeszcze świeżemu wynalazkowi w Teatrze Dionizosa. Staje się on dosłownie rzeźnią, rzeźnią ludzi (*androsphageion*), której podłoga ocieka krwią (*pedorrhantērion*) i w której wciąż unoszą się opary dawnych zabójstw.

[...] Agamemnon i Cassandra, jak później Ajgistos i Klytajmestra, następne ofiary, kolejno wchodzą lub wprowadzani są do unurzanej we krwi *skēnē*, gdzie czeka ich „pień rzeźniczy” - na rytualne zarżnięcie. Bez szarpaniny, krzyków i tumultu.

Teatralna konwencja, na mocy której sceny przemocy i zabójstw nie były pokazywane oczom publiczności, staje się w rękach Ajschylosa-reżysera potężnym środkiem wyrazu.

„Czemuż tak śmiało pod nóż idziesz, niby jałówka mocą bożą gnana do ołtarza?” Reguły „komedii niewinności”, jaką odgrywali greccy ofiarnicy, wymagały, aby ofiarne zwierzę podchodziło do ołtarza spokojne i uległe. Niepokojący zaś spokój, z jakim bohaterowie-ofiary *Orestei* kroczą jedna po drugiej ku gwałtownej, nożowej śmierci, czy to za sprawą podstęp (Agamemnon, Ajgistos), czy też rezygnacji (Cassandra, Klytajmestra), wymownie podkreśla przewrotną rytualizację tych pozascenicznych zabójstw.

Fragment rozdziału III *Krew ofiar*

# PIEŚŃ ERYNII

JĘZYK ZEMSTY I JEJ FIGURY  
W ATTYCKICH TRAGEDIACH RODU ATRYDÓW



NR 2947

Jan Kucharski

# PIEŚŃ ERYNII

JĘZYK ZEMSTY I JEJ FIGURY  
W ATTYCKICH TRAGEDIACH RODU ĄTRYDÓW

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2012

Redaktor serii: Filologia Klasyczna  
Tadeusz Aleksandrowicz

Recenzent  
Małgorzata Borowska

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa  
**[www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl)**

# SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE 7

WPROWADZENIE. ZEMSTA, ATEŃCZYCY I INNI 11

Co ATEŃCZYCY mówili o ZEMŚCIE? 11

JAK ATEŃCZYCY mówili o ZEMŚCIE? 14

Co mówi TRAGEDIA o ATEŃCZYKACH? 25

Rozdział I. ZEMSTA POLITYCZNA 33

ZEMSTA I EGZEKUCJA 33

NIECH *Dikē* PROWADZI... 44

KRWAWA RZEMIEŚLNICZKA 48

APOLOGIA KLYTAJMESTRY 51

KIEDY WOLNO ZABIĆ MĘŻA? 55

PRAWO KLYTAJMESTRY 57

GŁOS *Dikē* 60

SPLOTY PAJĘCZYCY 64

ZBRODNI NASZYCH OJCÓW 70

RODZAJ MŚCICIELA 73

OKSYMORON ORESTESA 76

DOGMAT EWOLUCJI 80

OHYDA SPUSTOSZENIA 84

PIEŚŃ ERYNII 87

„KARA TO SŁUSZNA...” 92

OCALENIE I „SUMIENIE” 96

NIE ZABIJAJ (W ODWECIE) 101

SZKODA SŁÓW... 106

MATKOBÓJSTWO I POGODA DUCHA 109

NIEDOWIERZANIE SOLONA 113

Rozdział II. ESTETYKA „HONORU” 121

OKRUCHY WSTYDU 121

NAJLEPSZY SPOŚRÓD HELLENÓW 129



NICZYM WOŁU U ŻŁOBU	133
CZYN NAJBARDZIEJ AISCHRON	138
NIEBEZPIECZNE PIEŚNI	141
„LAMENT STAJE SIĘ ZEMSTĄ”	144
SŁOWO I CZYN	148
HERMENEUTYKA ŻAŁOBY	151
W SIECI PODSTĘPU	154
OKRUTNY WSPÓLBIESIADNIK	157
BILANS ZYSKÓW I STRAT	160
TYRANI I OLIMPIJCZYCY	164
GORZKIE ZAPASY	169
ESTETYKA MATKOBÓJSTWA	172
PRZEMOC DOMOWA	176
BEZWSTYDNY LOGOS	179

### Rozdział III. KREW OFIAR 185

NIECZYSTY PARADOKS	185
NIECZYSTOŚĆ TEJ ZIEMI	193
SYPIAJĄC Z WROGIEM	197
PAKT KLYTAJMESTRY	200
DZIECI DAWNYCH KRWI	205
NA PĘPKU ŚWIATA	208
KATHARSIS I DEKRETY	212
SĄD NAD CZYSTOŚCIĄ	217
NA KRAŃCACH ROZUMU	220
NIECZyste SUMIENIE	223
ZARAZKI SZALEŃSTWA	229
BIESIADA Z ERYNIĄ	232
KIERUNEK: WSTECZ!	239

### KODA 247

### WYKAZ SKRÓTÓW 255

### KONSULTOWANE WYDANIA TRAGIKÓW GRECKICH (NIEKOMENTOWANE) 257

### BIBLIOGRAFIA 259

### Summary 289

### Résumé 291

## SŁOWO WSTĘPNE

Rozbudowany podtytuł tej książki wymaga, być może, dalszych jeszcze wyjaśnień. Tragedie rodu Atrydów to sześć dramatów: trzy składające się na *Oresteję*, trylogię tragiczną Ajschylosa, dwie *Elektry* — Sofoklesa i Eurypidesa — oraz tego ostatniego *Orestes*. Dlaczego właśnie te? Bo jak żadne inne pozwalają nam one śledzić, jakim przemianom ten sam wątek zemsty podlega u wszystkich trzech tragików zwanych „większymi”. Bo zarazem dotyczą one zemsty w jej najprostszej i najsurowszej postaci: zemsty krwi.

Zemsta i jej znaczenie w cywilizacji starożytnych Ateńczyków okresu klasycznego (V i IV wiek p.n.e.) w ostatnich dwóch dekadach stały się przedmiotem gwałtownej dyskusji i sporów, które zresztą w formie wydają się zaskakująco upodabniać do swej materii. Sporów przy tym o tyle istotnych, że, pomimo chronologicznej i cywilizacyjnej przepaści, jaka dzieli klasyczne Ateny od czasów dzisiejszych, w oczach współczesnego człowieka pozostają one wciąż kulturowym paradygmatem, „kolebką” demokracji, myśli etycznej, dramatu... Warto więc, w mojej opinii, jeszcze raz spojrzeć na attycką tragedię, uwzględniając — próbując uwzględnić — to, co ostatnie lata przyniosły w owym zakresie nowego<sup>1</sup>. Tym bardziej, że cały czas toczy się równie ożywiona debata na temat miejsca i znaczenia ateńskiego dramatu dla ateńskiej demokracji.

---

<sup>1</sup> Podstawowym studium zemsty w tragedii attyckiej jest: BURNETT 1998; wśród szczegółowych opracowań książkowych wymienić należy: BLUNDELL 1989 (praca ograniczona do twórczości Sofoklesa, a oprócz zemsty podejmująca również wątek pozytywnej wzajemności); KERRIGAN 1996 (studium porównawcze, tylko częściowo poświęcone tragedii greckiej); HOLZHAUSEN 2003 (aspekty prawno-polityczne zemsty w *Orestesie* i *Bachantkach*); MCHARDY 2008 (studium społecznej historii, uwzględniające jednak tragedie) oraz artykuły: ROMILLY 1970 (teologia i teodycea zemsty w *Orestesie*); MCHARDY 2004 (tragiczna zemsta w ujęciu *gender*); CAIRNS 2005 (rzecz o tragicznych „wartościach”; sporo uwagi poświęcono zemście; koryguje niektóre skrajne opinie Burnett); spośród owych *scripta minora* zdecydowanie najlepszym studium, uwzględniającym zarówno antropologię tragicznej zemsty, jak i jej język, jest: SAÏD 1984.

Dwadzieścia pięć wieków to jednak więcej niż tylko przepaść cywilizacyjna. To także okres, w którym teksty tragedii odarte zostały najpierw z towarzyszącego im wymiaru scenicznego i muzycznego, a następnie naznaczone wielowiekową tradycją interpolacji i błędów rękopiśmiennych, za sprawą których dotarcie do oryginału niejednokrotnie z góry skazane jest na porażkę. Nie mówią już one i raczej nie przemówią do nas tak, jak przemawiały podczas premierowych przedstawień w Teatrze Dionizosa. A z pewnością nie pomaga w tym importowanie do nich gotowych szablonów interpretacyjnych i anachronicznych form myśli. Zwłaszcza w odniesieniu do spraw tak silnie nacechowanych ideologicznie, jak zemsta.

Kierując się tymi zastrzeżeniami, postanowiłem więc zacząć „od podstaw”. Za punkt wyjścia przyjąłem sam język, język zemsty, jego fundamentalne kategorie pojęciowe, kształtujące następnie figury słów, myśli i złożonych koncepcji, za pomocą których tragedie, nie tylko jako teksty, lecz także jako spektakle teatralne, wyrażać mogły, każda na swój sposób, swoje własne obrazy czy raczej wielowymiarowe figury zemsty. „Niewinna”, wolna od anachronicznych kulturowych uwarunkowań lektura jest, oczywiście, mrzonką. Starłem się, w miarę swoich możliwości, świadomie ich unikać. Wyłowienie tych, które wprowadziłem nieświadomie, pozostawić muszę krytycznemu oku czytelnika.

Aby ułatwić lekturę czytelnikowi nieznającemu greki, wszystkie cytaty przytoczone zostały w polskim tłumaczeniu. Starłem się posługiwać najlepszymi i najnowszymi z dostępnych przekładów, tam jednak, gdzie wymogi literackiej polszczyzny wymusiły dalej idące odstępstwo od kluczowego dla danego wątku dyskusji sensu, zaproponowałem swoje modyfikacje. Jeśli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie jest moje własne. Teksty oryginałów znajdują się w odsyłaczach. Cytując literaturę fachową, posługuję się skrótami, których wyjaśnienie czytelnik znajdzie w bibliografii. Odstępuję od tego jedynie w przypadku tych opracowań, na które powołuję się jeden tylko raz i które nie są ściśle związane z przedmiotem dyskusji. Objasnienia innych skrótów czytelnik znajdzie w poprzedzającym bibliografię wykazie.

Książka ta wyrasta z mojej rozprawy doktorskiej obronionej w październiku 2007 roku. Pozostaje mi więc przyjemność podziękowania tym wszystkim, dzięki którym mogła ona w ogóle powstać. Panu Profesorowi Jerzemu Styce — za lata trudnej opieki promotorskiej, kiedy dane mi było korzystać z Jego ogromnej wiedzy i erudycji, za co odwdzięczałem się raz po raz, wystawiając na próbę Jego cierpliwość. Recenzentom, Pani Profesor Krystynie Bartol i Panu Profesorowi Marianowi Szarmachowi — za wyjątkowo życzliwą krytykę błędów i niedociągnięć mojej rozprawy i, przede wszystkim, za cenne sugestie poprawek, którym niniejsza książka w dużej mierze zawdzięcza swój obecny kształt. Pani Profesor Małgorzacie Borowskiej — za trud imponującej swą wnikliwością i kompetencją recenzji wydawniczej oraz za inspirację do nadania pracy bardziej przystępnej formy. Panu Profesorowi Tadeuszowi Aleksandrowiczowi, bez którego wsparcia

---

i życzliwego zainteresowania książka ta nigdy nie ujrzałaby światła dziennego. Pani Redaktor Agnieszce Pluteckiej — za nieocenioną pomoc na ostatnim etapie jej opracowania. Nie muszę chyba dodawać, że wszelkie niedociągnięcia i lapsusy, tak formalne, jak i merytoryczne, pozostają wyłącznie moją wątpliwą zasługą. Owe nader skromne podziękowania nie obejmują oczywiście — bo nie mogą — wszystkich tych, których życzliwość i pomoc pozwoliły mi wreszcie ukończyć tę pracę, stanowczo zbyt długo dojrzewającą do publikacji: ξύνοικος ἦν μοι, τοῦμόν ἐκπίνουσ' ἀεὶ ψυχῆς ἄκρατον αἶμα.



# WPROWADZENIE ZEMSTA, ATEŃCZYCY I INNI

## CO ATEŃCZYCY MÓWILI O ZEMŚCIE?

Niech nikt nie sądzi, że jestem miękka lub słaba, | albo bezczynna, o, całkiem przeciwnie, | twarda dla wrogów, szczerza dla przyjaciół, | a tacy mają najślawniejsze życie!<sup>1</sup>

Bohaterka, która wypowiada te słowa, dla zemsty poświęciła więcej niż życie. Jej straszliwy odwet jest jednak paradoksalnym wynaturzeniem zasady, którą sama głosi. Tragizm jej sytuacji sprawia bowiem, że za „wrogów” uznać musi własne dzieci, które staną się ofiarami jej zemsty. Bo dla starożytnych Greków „wybaczenie wrogom jest czymś złym, podczas gdy zemsta na nich — po prostu obowiązkiem”<sup>2</sup>.

To dziś już więcej niż ortodoksja. To banał. Obszerne przytaczanie literackich dowodów w założeniu ilustrujących ten dogmat „popularnej moralności” starożytnych Greków — od którego dystansować się mieli różni dziwacy, jak Sokrates — nie jest tu potrzebne; znaleźć je można w wielu opracowaniach szczegółowo traktujących ten problem<sup>3</sup>. A niektóre z nich wydano jeszcze w XIX wieku<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> μηδεὶς με φαύλην κάσθενή νομίζτω | μηδ’ ἡσυχაίαν ἀλλὰ θατέρου τρόπου, | βαρεῖαν ἐχθροῖς καὶ φίλοιςιν εὐμενῇ | τῶν γὰρ τοιούτων εὐκλεέστατος βίος (Eurypides, *Medea* 807—810; przekład J. Łanowskiego).

<sup>2</sup> “[...] to forgive your enemies is a bad thing, and to be revenged on them a plain duty” (KITTO 1951: 245).

<sup>3</sup> Np. MCHARDY 2008; por. DOVER 1974: 181—184; GEHRKE 1987: 126nn.; BLUNDELL 1989: 26—59; VLASTOS 1991: 180nn.; zob. też HOLZHAUSEN 2003: 76n. i p. 197, 198.

<sup>4</sup> Np. J. BURCKHARDT: *Griechische Kulturgeschichte*. Stuttgart, b.d.<sup>5</sup> (oryg. 1898), 2.355—8; A.S. WILKINS: *The Light of the World*. London 1870<sup>2</sup>, s. 30n.; por. L.R. PACKARD: *Studies in Greek Thought*. Boston 1886, s. 18.

Los każdej ortodoksji stał się udziałem i tej. Podjęto (i wciąż podejmuje się) próby jej zakwestionowania, ustanowienia mniej lub bardziej radykalnie odmiennego paradygmatu postrzegania i odczytywania greckiej — konkretnie zaś ateńskiej — kultury okresu klasycznego. Czytamy na przykład w konkluzji niedawno wydanej książki G. Hermana, będącej ukoronowaniem jego studiów z ostatnich kilkunastu lat<sup>5</sup>: „[...] ateńskie normy postępowania jak żadne inne uczyniły odrzucenie zemsty ideałem, który został wprowadzony w życie w społeczności”<sup>6</sup>. To niejedyna praca w tym duchu, choć ta akurat w swej skrajności staje się niemal politycznym pamfletem, rzecz jasna proateńskim, a przy tym spóźnionym o jakieś dwadzieścia pięć wieków<sup>7</sup>. Wspólną zaletą tych „rewizjonistycznych” studiów jest wykazanie, że zemsta nie była nadrzędną czy absolutną wręcz normą kształtującą moralność Ateńczyków. Wspólnym błędem jest sztywne, zero-jedynkowe ujęcie problemu: albo zemsta, „po prostu obowiązek”, jest etyczną zasadą wszechrzeczy, albo też z zasady zostaje całkowicie odrzucona. Skoro zaś przytoczone w nich (stosunkowo nieliczne) świadectwa wydają się przeczyć temu pierwszemu, konsekwentną — i zarazem błędną — konkluzją jest przyjęcie tego drugiego.

Zasada: „pomagać przyjaciołom, szkodzić wrogom”, nie wyklucza bowiem diametralnie odmiennych wzorców postępowania, tak jak kultura i ideologia zemsty nie wykluczają litości i przebaczenia<sup>8</sup>. Co więcej, te ostatnie w pełni objawić się mogą dopiero na tle tej pierwszej. „Lituję się nad nim, choć jest mi nieprzyjazny (*dysmenē*)”, mówi Sofoklesowy Odyseusz o tytułowym bohaterze *Ajasa*<sup>9</sup>, a siłę tej wypowiedzi wydobywa dopiero leżące u jej podstaw założenie — że „szkodzenie” nieprzyjaciołom to sposób postępowania nie tylko naturalny i tolerowany, ale wręcz pożądaný. Na tle *quasi*-chrześcijańskiej zasady nadstawiania

<sup>5</sup> HERMAN 2006, praca obejmująca m.in. materiały opublikowane w CQ 43 (1993); PCPS 46 (2000); OSBORNE — HORNBLOWER 1994: 99—117; W. EDER (Hrsg.): *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart 1995, s. 43—60; GILL ET AL. 1998: 199—225.

<sup>6</sup> “[...] no code of behaviour other than that of the Athenians has ever turned non-retaliation into an ideal that might be seen in action in society” (HERMAN 2006: 414); ramię w ramię z Hermanem idzie HARRIS (2005, 2006); w podobnym duchu (i równie nieprzekonująco) problem zemsty w samej retoryce rozważa KURIHARA: *Personal Enmity as a Motivation in Forensic Speeches*. CQ 53.2, 2003; dużo lepszym, bo bardziej zniuansowanym studium „pozytywnych” wartości w społeczeństwie klasycznych Aten jest STERNBERG 2006.

<sup>7</sup> Por. FISHER 2000: 88; M. CHRIST (recenzja) BMCR 2007.07.37; zob. też J. KUCHARSKI (recenzja) AHB 22 (2009).

<sup>8</sup> Por. STERNBERG 2006: 180: “Tragedy, which showed how to help friends and harm enemies [...], often promoted pity and compassion”.

<sup>9</sup> Sofokles, *Ajas* 121n.; to właśnie *Ajas* Sofoklesa jest dla HARRISA (2005: 128) jednym z punktów oparcia jego rewizjonistycznej hipotezy; wskazuje on m.in. na wypowiedź Odyseusza (1334—45), której pierwsze słowa istotnie wydają się dobitnie potępiać zemstę: “Vindictiveness [wyróżn. — J.K.] should not so govern you | As to make you trample on justice” (przekład J.M. Moore’a); oryginał nie jest jednak tak jednoznaczny, czytamy tam bowiem: μηδ’ ἡ βία σε μηδαμῶς νικησάτω | τοσόνδε μισεῖν ὥστε τὴν δίκην πατεῖν.

drugiego policzka — czy przynajmniej unikania zemsty — stałaby się ona płaskim truizmem.

Odyseusz nie waha się mimo to nazwać Ajasa swoim „największym wrogiem” (*echthistos*), co też chwilę później powtarza Teukros, chwając jednocześnie jego wielkoduszość!<sup>10</sup> To właśnie publiczne, niczym nieskrępowane, ekshibicjonistyczne wręcz przyznawanie się do wrogości i niejednokrotnie, co za tym idzie, pragnienia odwetu było w klasycznych Atenach normą<sup>11</sup>. Postaciom dramatu, oczywiście, z reguły wolno więcej. Trudno jednak za przykład brawurowej *licentia poetica* uznać konsekwentnie stosowaną przez oskarżycieli w sprawach publicznych<sup>12</sup> retorykę osobistej wrogości i zemsty, o której tak jednoznacznie, programowo wręcz mówi sam Lizjasz w swoim oskarżeniu Eratostenesa:

Sądzę, że obecnie postępujemy zupełnie inaczej niż dawniej. Kiedyś to oskarżyciel musiał wykazać swoją wrogość (*echthran*) wobec oskarżonego, teraz zaś trzeba pytać pozwanych o to, z jakiej przyczyny żywią nienawiść wobec państwa<sup>13</sup>.

Lizjasz nie rzuca słów na wiatr. Podkreślanie, ba, obnoszenie się z osobistą wrogością wobec oskarżonego przez ateńskich „prokuratorów” to praktyka częsta, choć, co trzeba podkreślić, nietowarzysząca nieodmiennie wszystkim zachowanym mowom oskarżycielskim. Niektórzy mimo to motyw ten uważają za „topos

<sup>10</sup> Sofokles, *Ajas* 1336, 1381; por. w. 1347.

<sup>11</sup> Por. DOVER 1974: 181: “[...] while few of us nowadays can expect that no one will ever deliberately do us harm [...] a man who spoke of ‘my enemies’ could fairly be suspected of paranoia”.

<sup>12</sup> Wśród procedur sądowych starożytnych Aten wyróżnia się sprawy prywatne, δίκαι ἰδία (w skrócie δίκαι), oraz publiczne, δίκαι δημοσία (w skrócie γραφαί, co jednak nie obejmuje tzw. szczególnych form oskarżenia publicznego, zob. np. TODD 1993: 112—122); dochodzenie sprawiedliwości na drodze procedur prywatnych (δίκαι) przysługiwało jedynie samemu pokrzywdzonemu lub, w przypadku sprawy o zabójstwo (δίκη φόνου — zabójstwo podlegało „prywatnemu” oskarżeniu), najbliższemu ofiarze; procedury publiczne z kolei (γραφαί) opierały się na instytucji „dobrowolnego oskarżenia” (*volunteer prosecution*): roli oskarżyciela publicznego (jako że nie istniał taki urząd) podjąć się mógł każdy Ateńczyk, który wyrażał ku temu chęć i posiadał pełnię praw obywatelskich (ὁ βουλόμενος Ἀθηναίων οἷς ἔξεστιν); por. MACDOWELL 1978: 53n.; TODD 1993: 92—94; zob. też LENGAUER 2004: 45, p. 1.

<sup>13</sup> τοῦναντίον δέ μοι δοκοῦμεν πείσεσθαι ἢ ἐν τῷ πρὸ τοῦ χρόνῳ. πρότερον μὲν γὰρ ἔδει τὴν ἔχθραν τοὺς κατηγοροῦντας ἐπιδείξαι, ἥτις εἴη πρὸς τοὺς φεύγοντας. νῦν δὲ παρὰ τῶν φευγόντων χρὴ πυνθάνεσθαι ἥτις ἦν αὐτοῖς πρὸς τὴν πόλιν ἔχθρα. (Lizjasz, *Przeciwko Eratostenesowi* (12) 2; przekład R. Turasiewicza, zmodyfikowany; tekst grecki za: C. CAREY (ed.): *Lysias. Orationes cum fragmentis*. Oxford 2007; OCT); ἐπιδείξαι — konsekwentnie w przekładach Lizjasza oddawane jako „wyjaśnić” — oznacza przede wszystkim „wykazać”, „wskazać”; to istotna różnica, bo wyjaśniać to tłumaczyć się, tłumaczyć się zaś z tego, co nie przystoi; „proces polityczny” (δημόσιος ἁγών) to, oczywiście, sprawa z „oskarżenia publicznego” (zob. wcześniej), do których należała również „dokimazja mówców” (δοκιμασία ῥητόρων; „badanie uprawnień mówców” — Lengauer) będąca podstawą prawną procesu przeciwko Timarchosowi.



umocowany w normatywnych oczekiwaniach publiczności mów sądowych”<sup>14</sup>, inni — bardziej ostrożnie — widzą w nim jedną z wielu strategii retorycznych, wybieranych w zależności od charakteru i okoliczności danej sprawy<sup>15</sup>,

Jakkolwiek oceniać znaczenie „motywu zemsty” w retoryce ateńskich oskarżycieli, jego obecność pozostaje faktem. Ateńczycy nie obawiali się publicznie przyznawać do wrogości i mściwości, dostrzegając w nich, nie bez racji, mechanizmy regulacji życia publicznego — przede wszystkim za pośrednictwem instytucji sądowych. Najbardziej wymownym tego właśnie świadectwem są słowa Ajschinesa, wprowadzające jego z kolei oskarżenie Timarchosa:

I tak okazuje się, Ateńczycy, że nie jest kłamstwem to, co zwykło się mówić o procesach politycznych: wrogość prywatna (*idiai echthrai*) bardzo często pozwala naprawić szkody publiczne<sup>16</sup>.

Zemsta nie tylko więc nie została wyparta ze sfery publicznej klasycznych Aten, lecz przeciwnie, zagościła w niej na dobre. I to nie tylko w samej retoryce. Funkcjonowała ona bowiem jako istotny, ba, kluczowy element wymiaru sprawiedliwości w starożytnych Atenach, gdzie dochodzenie przestępstw, nawet tych uznawanych za „publiczne”, zależało wyłącznie od prywatnej inicjatywy obywateli.

## JAK ATEŃCZYCY MÓWILI O ZEMŚCIE?

Tym, co w ateńskim systemie wymiaru sprawiedliwości tak bardzo bulwersować może człowieka nowożytnego, jest całkowite pomieszenie moralnych i prawnych koncepcji, które zwykł ściśle rozdzielać: kary i zemsty. Tę ostatnią bowiem przywykliśmy postrzegać w jednym tylko dominującym jej aspekcie: w opozycji do tej pierwszej. Konsekwentnie też zemsta definiowana jest wyłącznie w kategoriach negatywnych, jako zaprzeczenie wszystkiego tego, co reprezentuje sobą kara. Zemsta jest irracjonalna, kara — racjonalna, zemsta jest bezprawna, kara — zgodna z prawem, zemsta jest ślepa i nienasycona, kara — proporcjonalna do rozmiaru

<sup>14</sup> “[...] enmity, in rhetorical terms, was a topos, grounded in the normative expectations of the audience” (COHEN 1995: 72); por. ALLEN 2000: 8, dla której “angry, personally interested prosecutor” to motyw „characteristic of this [scil. wymowy sądowej — J.K.] genre”, do tego jeszcze mający za sobą “at least seventy years of the rhetorical tradition”.

<sup>15</sup> RUBINSTEIN 2005: 131; HARRIS 2005: 129n.; KUCHARSKI 2012.

<sup>16</sup> καὶ ὥς ἔοικεν, ὃ ἀνδρες Ἀθηναῖοι, οἱ εἰωθότες λόγοι λέγεσθαι ἐπὶ τοῖς δημοσίοις ἀγῶσιν οὐκ εἰσὶ ψευδεῖς· αἱ γὰρ ἱδία ἔχθραι πολλὰ πάνυ τῶν κοινῶν ἐπανορθοῦσι (Ajschines, *Przeciwko Timarchosowi* (1) 2; przekład W. Lengauera; tekst grecki za: M. DILTS: *Aeschinis orationes*. Stuttgart 1997; „Teubner”).

przestępstwa<sup>17</sup>. Przede wszystkim zaś zemsta nie jest sprawiedliwością. Zemsta to, innymi słowy, nie-kara, to jej szkaradny brat syjamski, od którego sięgająca antyku myśl etyczna i teologiczna usiłowała ją uwolnić. Dopiero jednak czysto utilitarne rozumienie kary — będące też czysto teoretyczną mrzonką — oczyszcza ją całkowicie z miazmatów odwetu<sup>18</sup>.

Takie postrzeganie zemsty pozostaje jednak kulturowo uwarunkowaną krótkowzrocznością, za sprawą której jeden z licznych aspektów definiujących to zjawisko staje się dominujący czy wręcz jedyny<sup>19</sup>. Aspekt, dodajmy, który niekonięcznie odgrywał równie prominentną rolę w sposobie, w jaki o zemście mówili starożytni Grecy. W tym miejscu, oczywiście, narzuca się wręcz *Retoryka* Arystotelesa i dokonane w niej rozróżnienie zemsty i kary, przeprowadzone w duchu, chciałoby się powiedzieć, najlepszych tradycji nowożytnej filozofii prawa:

Istnieje bowiem różnica między zemstą (*timōria*) i karą (*kolasis*): kara ma bowiem na względzie, kto jej doznaje (*tou paschontos heneka*), zemsta zaś (*timōria*) — tego, kto jej dokonuje (*poiountos*), dla zadośćuczynienia jego uczuciu<sup>20</sup>.

W *Retoryce* dostrzega się przede wszystkim podręcznik sztuki wymowy, teoretyczny wykład o skutecznych sposobach argumentacji i przekonywania, w dużo mniejszym zaś stopniu filozoficzny traktat moralny. W tym miejscu jednak teoria wydaje się zdecydowanie brać górę nad praktyką. Nie trzeba bowiem gruntownej lektury zachowanych tekstów ateńskich oratorów, aby przekonać się, iż z równą swobodą stosują oni oba te pojęcia — tak ściśle rozróżnione przez Arystotelesa — na określenie tego samego: wymierzanej przez sąd „kary”<sup>21</sup>. Co więcej, w znaczeniu tym to właśnie termin *timōria*, wraz z całą grupą jego etymologicznych powinowatych, wyraźnie dominuje tu<sup>22</sup> nad krewniakami pojęcia *kolasis* (rzeczownik

<sup>17</sup> VERDIER 1980a: 14nn.; por.: MACKENZIE 1981: 11; ALLEN 2000: 18n.

<sup>18</sup> “[...] revenge and retributive justice are hard to disentangle” (KERRIGAN 1996: 23); nt. krytyki czystego utilitaryzmu zob. MACKENZIE 1981: 42—50.

<sup>19</sup> Por. VERDIER 1980a: 13—16; BEKOMBO 1980: 146.

<sup>20</sup> διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος, ἵνα ἀποπληρωθῇ (Arystoteles, *Retoryka* 1369b; przekład H. Podbielskiego, zmodyfikowany; tekst grecki za: W.D. Ross: *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford 1959; OCT); myśl tę z reguły odnosi się do podobnego rozróżnienia w *Protagorasie* (324a—b): ὥσπερ θήριον τιμωρεῖται — μετὰ λόγου κολάζειν (COPE — SANDYS 1877: 1.197; GRIMALDI 1980—1988: 2.238; por. GLOTZ 1904: 414; GERNET 1917: 468); Platon jednak nie jest terminologicznie konsekwentny, bo już chwilę później (*Protagoras* 324c1) stosuje pojęcie τιμωρία na oznaczenie kary; zwracał już na to uwagę Gelliusz (*Noce Attyczne*, 7(6).14).

<sup>21</sup> GERNET 1917; GEHRKE 1987: 129; jako przykłady nielicznych miejsc w tekstach oratorów, w których pojęcie τιμωρία wyrażać może pozasądową zemstę, podać można Demostenesa: *Przeciwko Meidiasowi* (21) 75; *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 39.

<sup>22</sup> Por. GERNET 1917: 130 (tabelaryczne podsumowanie częstości występowania pojęć z grupy etymologicznej τιμωρία w znaczeniu, które można przetłumaczyć jako „karać”); por. też KARABÉLIAS 2005: 136n.; HERMAN 2006: 190.

ten, nawiasem mówiąc, jest w zachowanych tekstach ateńskich oratorów zupełnie nieobecny)<sup>23</sup>.

Samo w sobie rozróżnienie zemsty i kary nie jest, oczywiście, jedynie dziełem sięgającej antyku filozoficznej i moralnej tradycji. Odnajdujemy je również w bardzo wielu kulturach, w których brakuje instytucjonalnego, scentralizowanego wymiaru sprawiedliwości, natomiast jednym z podstawowych mechanizmów prowadzenia i rozwiązywania (sic!) konfliktów jest właśnie „zemsta” — cudzysłów niech podkreśla, że istotnie różni się ona od „naszej” zemsty, czy raczej „naszego” jej postrzegania. Jest ona bowiem przede wszystkim zjawiskiem obustronnie ograniczonym do egalitarnych relacji między grupami społecznymi (rodzina, klan, wioska), uznającymi przynależność do większej kulturowej i społecznej całości (plemień, grupa plemion)<sup>24</sup>. Albowiem tu leży „zewnątrzna” granica zakresu relacji społecznych, w obrębie których praktykowana jest „zemsta”. Poza nią konflikty przybierają już postać otwartej wojny lub zbrojnych rajdów<sup>25</sup>. Drugą natomiast, „wewnętrzna” granicą jest sam ród, w obrębie którego „zemsta” ustępuje miejsca... karze<sup>26</sup>. Inaczej niż plemię ma on bowiem strukturę hierarchiczną, opartą na niekwestionowanym autorytecie jego przywódcy lub przywódców, czy to w postaci „ojca rodziny”, czy też zgromadzenia rodowej starszyny<sup>27</sup>. Nie trzeba także dodawać, że „zemsta” w obrębie rodu teoretycznie nie istnieje, bo też raz uruchomiona prowadzi z reguły do jego podziału, fragmentacji<sup>28</sup>, co tym samym uzasadnia jej postrzeganie jako strukturalnego elementu definiującego odrębność dwóch jednostek społecznych<sup>29</sup>. Znajduje to również niejednokrotnie odzwiercie-

<sup>23</sup> Dominuje czasownik *κόλαζω*, ponadto rzeczowniki *ἀκολασία*, *κόλαστος* i przymiotnik *ἀκόλαστος*; cała ta grupa etymologiczna poświadczona jest w tekstach stosunkowo późno (Ajschylos, *Persowie* 827; HARRIS 2001: 167n.; GERNET 1917: 99, p. 121).

<sup>24</sup> VERDIER 1980a: 24, 34n.; PETERS 1967: 263; VERDIER 1980b: 11; zob. też MILLER 1990: 185.

<sup>25</sup> EVANS-PRITCHARD 1940: 157, 160; GLUCKMAN 1955: 9; VERDIER 1980a: 34n.; CHELHOD 1980: 128; BEKOMBO 1980: 152; dla uproszczenia w dalszej dyskusji posługiwać się będę pojęciem „ród”, opisując podstawową grupę społeczną niezależnie od jej charakteru (agnatyczna, kognatyczna, terytorialna); pojęciem „plemień” zaś na oznaczenie składającej się z wielu rodów grupy, w obrębie której praktykuje się „zemstę”.

<sup>26</sup> VERDIER 1980a: 15, 22nn., 34n.; BRETAU — ZAGNOLI 1980: 58—63; LABURTHE-TOLRA 1980: 159n.; „a slave did not feud with his master” (MILLER 1990: 185); na gruncie (wcześniejszej) kultury greckiej rozgraniczenie to, być może, wyrażała opozycja pojęciowa *dikē* — *themis*, por. BENVENISTE 1969: 2.107: «La première [scil. *themis* — J.K.] indique la justice qui s'exerce à l'intérieur du groupe familial; l'autre [scil. *dikē* — J.K.], celle qui règle les rapports entre les familles».

<sup>27</sup> Innymi słowy, stosunki pomiędzy rodami mają charakter egalitarny, w obrębie zaś rodu — hierarchiczny; por. BRETAU — ZAGNOLI 1980: 50; ITÉANU 1980: 64.

<sup>28</sup> GLUCKMAN 1955: 12; VERDIER 1980a: 20nn.; por. EVANS-PRITCHARD 1940: 204 („a feud within a village cannot be tolerated”); zob. też GLOTZ 1904: 20; nacisk na słowo „teoretycznie” jest konieczny; WILSON (1988: 129—157) poświęca cały rozdział odwetowym konfliktom w łonie rodziny; por. też BLACK-MICHAUD 1975: 67nn.

<sup>29</sup> PETERS 1967; por. GARINE 1980: 102.

dlenie na płaszczyźnie samego języka: „zemsta” w obrębie rodu, jako zjawisko wy-  
mukające się strukturalnej klasyfikacji, pozostaje często po prostu nienazwana<sup>30</sup>.

W języku klasycznych Aten na ten właśnie karzący autorytet szczególnie nacisk  
kładzie rzeczownik *kolasis* i cała grupa etymologiczna, którą reprezentuje<sup>31</sup>. Równie  
wyraźnie hierarchiczna relacja karzącego i karanego zaznacza się w synonimicz-  
nym, a przy tym dużo częstszym w sądowym języku ateńskich praw i oratorstwa,  
rzeczowniku *zēmia* (i w etymologicznie spokrewnionych z nim pojęciach)<sup>32</sup>. Pod-  
miotem jednej (*kolazein*) i drugiej (*zēmioun*) czynności jest z reguły lud, urzędnicy,  
rada czy same prawa: „[...] tesmoteci mają autorytet (*kyrioi eisin*) karać śmiercią  
(*thanatōi zēmiōsai*)”, czytamy u Demostenesa, który ten właśnie „autorytet” karania  
przypisuje chwilę później prawu (*nomoi*)<sup>33</sup>. Jako takie zatem *kolasis* i *zēmia* wydają  
się istotnie dogodnym punktem wyjścia semantycznego rozróżnienia zemsty i kary,  
którego dokonuje Arystoteles. Co nie oznacza jednak, iż opozycja względem kary  
była w języku starożytnych Greków jedynym definiującym aspektem zemsty.

Antropologia funkcjonalna traktuje „zemstę” jako mechanizm obronny, kształ-  
tujący odstrasżające sankcje, dzięki którym ród jest w stanie zapewnić sobie prze-  
trwanie<sup>34</sup>. Jest bowiem „zemsta” zawsze sprawą „zespołową”, angażującą wszystkich  
członków rodu na zasadzie grupowej odpowiedzialności. Napaść na jednego z nich  
traktowana jest jako napaść na całą grupę, jako zewnętrzna agresja, w obliczu któ-  
rej wszyscy inni zobowiązani są solidarnie przyjść z pomocą samej ofierze lub jej  
najbliższemu. „Pomoc” ta wyraża się zaś w kolektywnym przystąpieniu do konfliktu  
z wrogą grupą i, co za tym idzie, dobrowolnym podjęciu związanego z tym ryzyka.  
„Zemsta” staje się więc czynnikiem jednoczącym zaangażowany w nią ród<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> PETERS 1967: 263: “In the same way vengeance [w obrębie rodu — J.K.] is also excluded [...]. A reprisal exacted in hot blood is always a possibility, but this is not referred to as *thār*, vengeance. Even if, at a later date, the closest kinsman of the victim should slay the offender, the act would not be referred to as *thār*”; ITÉANU 1980: 64.

<sup>31</sup> Wyjściowym znaczeniem *κολάζω* jest „obcinać”, „przycinać”, stąd dalej „powściągać”, „po-  
prawiać” i wreszcie „karać”; por. GEW oraz DELG s.v. *κόλος* (3); GERNET 1917: 99, p. 121; MILANI  
1997: 9; HARRIS 2001: 167 i p. 41; nt. znaczenia *κόλασις* jako kary zob. MILANI 1997: 9; ALLEN 2000:  
69n.; HARRIS 2001: 167 i przede wszystkim GERNET 1917: 99—105, 118—122.

<sup>32</sup> GERNET 1917: 99—105, 127, zwł. 100: «le pouvoir disciplinaire d'un chef»; o ile *κόλασις*,  
według Gerneta, pierwotnie odnosiło się do wymierzania kary w obrębie rodu (*γένος*) przez jego  
przywódcę (118—122), o tyle *ζημία* w swym wyjściowym znaczeniu implikować miała «l'idée de  
vengeance privée» (106); ALLEN (2000: 69) zauważa, że *ζημία* przede wszystkim dotyczy nie tyle  
samej kary, ile jej skutków — na karanym.

<sup>33</sup> οἱ θεσμοθέται τοὺς ἐπὶ φόνοι φεύγοντας κύριοι θανάτῳ ζημιῶσαι (Demostenes, *Przeciwi-  
ko Aristokratesowi* (23) 31; tekst grecki za: M. DILTS (ed.): *Demosthenis orationes*. T. 1—4. Oxford  
2002/2010; OCT); ἐκεῖνον μὲν οἱ νόμοι κύριοι κολάσαι (ibidem, 69); por. GERNET 1917: 103.

<sup>34</sup> Por. BLACK-MICHAUD 1975: 117; VERDIER 1980a: 18nn.; SCHOTT 1980: 180nn.; BOEHM  
1987<sup>2</sup>: 182n.

<sup>35</sup> To właśnie centralna teza pracy Black-Michauda, pod wymownym tytułem *Cohesive Force*;  
por. też GARINE 1980: 97n.; CHELHOD 1980: 129n.; SCHOTT 1980: 184n.; VERDIER 1980b: 11n.; CHA-

Konceptualna bliskość obrony i zemsty zaznacza swą obecność w języku klasycznych Aten. Jedno i drugie wyrażać może czasownik *amynesthai*<sup>36</sup>. Jako prawny termin techniczny opisuje on przede wszystkim obronę własną<sup>37</sup>, choć nawet i tu niektóre przykłady jego zastosowania wydają się sugerować coś więcej<sup>38</sup>. W języku oratorów może on wręcz wskazywać gwałtowny odwet przeciwstawiony legalnemu dochodzeniu krzywdy (*timōria*), bywa jednak, że pojęciem tym opisuje się również sądową „zemstę”<sup>39</sup>. Sens odwetu być może majaczy także gdzieś w wymowie czasownika *boēthein*, konwencjonalnie tłumaczonego jako „przychodzić z pomocą”, w swej etymologii zaś zawierającego znaczenie: „biec (*thoein*) na krzyk (*boē*)”. Trudno bowiem wykluczyć element zemsty w adresowanym do sędziów apelu o „przyjście z pomocą” (*boētheite*) zmarłemu, ofercie przemocy czy też w rozbrajająco szczerym wyznaniu oskarżyciela, który oznajmia, że pragnie w ten sposób „pomóc” (*boēthein*) — i sobie, i państwu<sup>40</sup>.

Sens „bronić” i „przychodzić z pomocą” wyraźnie manifestuje się też w znaczeniu czasownika *timōrein*<sup>41</sup>. On sam jednak, podobnie jak wszyscy jego etymologiczni kuzyni, ze sztandarową *timōria* na czele, był przede wszystkim określe-

---

RACHIDZE 1980: 85n.; nt. śladów praktyki odpowiedzialności grupowej w kulturze Grecji archaicznej zob. SVENBRO 1984: 49n.

<sup>36</sup> LSJ s.v. B (w stronie czynnej znaczenie to jest rzadsze, choć również obecne, por. A II; por. też GEW, DELG, EDG s.v.); wspomnieć należy tu także o jego etymologicznych kognatach: *nomina agentis* (ἀμύντωρ — „avenger”, LSJ s.v. 3) i *actionis* (ἄμυνα — „vengeance, requital”, LSJ, s.v. II); MILANI (1997) nie wymienia go w swoim *lessico della vendetta*, por. jednak GEHRKE 1987: 133; BLUNDELL 1989: 37 i p. 55 („ἀμύνομαι shades from self-defence to retaliation”) i ALLEN 2000: 124n.

<sup>37</sup> ἐὰν φέροντα ἢ ἄγοντα βίαι ἀδίκως εὐθὺς ἀμυνόμενος κτείνει, νηποίνει τεθνάναι (Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 60); to najprawdopodobniej część oryginalnego prawa Drakona (IG I<sup>3</sup>.104.37), którą rekonstruuje się właśnie na podstawie tej mowy, por. STROUD 1968: 57 i GAGARIN 1981: 63; zob. też VELISSAROPOULOS-KARAKOSTAS 1991: 96—102; nt. wyrażenia φέροντα ἢ ἄγοντα βίαι zob. MACDOWELL 1963: 76 i GAGARIN 1978b: 113; por. też CARAWAN 1998: 76; nt. wyrażenia νηποίνει τεθνάναι zob. YOUNI 2001.

<sup>38</sup> ἄν τις τύπτῃ τινά' φησὶν ἄρχων χειρῶν ἀδίκων, ὥς, εἴ γ' ἡμύνετο, οὐκ ἀδικεῖ (Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 50); wyrażenie ἄρχων χειρῶν ἀδίκων jest również częścią prawa Drakona (IG I<sup>3</sup>.104.33n.; por. STROUD 1968: 56) i pojawia się często w tekstach greckich okresu klasycznego (pełny wykaz podaje GAGARIN 1978b: 115, p. 19); por. CARAWAN 1998: 301n.: „a violent response to assault or insult was traditionally regarded as justifiable on the principle of retributive justice, not self-preservation”; zob. też HARRIS 2001: 103 nt. gniewu, który w opinii starożytnych towarzyszyć miał aktom samoobrony.

<sup>39</sup> Przemoc: τί οὖν; ἔμοι τῷ τοσαύτῃ κεχρημένῳ προνοίαι τοῦ μηδὲν ἀνήκεστον γενέσθαι, ὥστε μηδ' ἀμύνεσθαι, παρὰ τοῦ τὴν τιμωρίαν ὧν πέπονθα ἀποδοθῆναι προσήκει; (Demostenes, *Przeciwko Meidiasowi* (21) 76); proces sądowy: ἵνα μᾶλλον μοι συγγνώμην ἔχητε ἀμυνομένῳ ([Demostenes], *Przeciwko Neairze* (59) 1).

<sup>40</sup> ἅμα τῇ πόλει βοηθεῖν καὶ δίκην ὑπὲρ αὐτοῦ λαβεῖν (Demostenes, *Przeciwko Androtionowi* (22) 1); por. *Przeciwko Timokratesowi* (24) 8; [*Przeciwko Neairze*] (59) 12; Antyfont, *W sprawie choreuty* (6) 9.

<sup>41</sup> Por. LSJ s.v. τιμωρέω i τιμωρία II; MILANI 1997: 6; zob. też GEHRKE 1987: 133.

niem samej zemsty. A do tego na tyle prominentnym i charakterystycznym, że to właśnie pojęcie wybrał Arystoteles dla swej nowatorskiej leksykalnej dychotomii, w ramach której przeciwstawił je „karze”. „Pomagać” i „mścić się”, a do tego jeszcze „karać” (bo w tym ostatnim sensie, jak już zaznaczono, terminy te są również stosowane w tekstach ateńskich oratorów) — mimo pozorów bezładu to nagromadzenie znaczeń wydaje się zupełnie logiczną konsekwencją etymologii i historii tej grupy pojęć: *timōros* (*timaoros*) to ten, który „chroni” lub „broni” *timē*<sup>42</sup> — swojej własnej, bogów, praw, miasta. Pojęcie *timē* zaś konwencjonalnie tłumaczone jest jako „cześć” lub „honor”<sup>43</sup>. Zemsta tym samym objawia się jako „ochrona” lub „obrona” własnego bądź cudzego „honoru”, przeniesiona natomiast jako koncept z jednostki bądź grupy rodowej na polis i jej urzędników (w tym przede wszystkim ławników) staje się „karą”<sup>44</sup>.

Pojęcie „honor” powinno jednak pozostać w cudzysłowie. Nie tylko dlatego, że starogrecka *timē* niejednokrotnie opisuje zjawiska bardzo odmienne od tych, które dziś zwykliśmy wiązać z tym określeniem. To także sprawa wciąż otwartej dyskusji na temat zasadności powszechnego stosowania tego terminu w odniesieniu do tak odległych — zarówno geograficznie, jak i historycznie — kultur, jak świat poematów Homerowych, społeczności andaluzyjskich rolników, afrykańskich Beduinów i Berberów, Karakaczanów (*Sarakatsanoi*) z północno-zachodnich rubieży nowożytnej Grecji, czy heroiczna „kultura” islandzkiej sagi. Redukowanie złożonych systemów wartości i związanych z nimi dyskursów moralnej oceny, charakteryzujących każde z tych (oraz wiele innych) społeczeństw z osobna, do jednej tylko koncepcji — „honoru” uzupełnianego antynomicznym pojęciem „wstyd” — nie może być przekonujące<sup>45</sup>. Co nie oznacza jednak, że nie mają one z sobą nic wspólnego.

Człowiek współczesny, biorąc odwet, może tylko stracić. Wolność — jeśli na drodze zemsty wejdzie w konflikt z prawem. Zdrowie lub życie — jeśli trafi na silniejszego i bezwzględniego przeciwnika. Szacunek — jeśli na jaw wyjdą powodujące nim pobudki. Nie zyskuje natomiast nic. Zemsta jest autoteliczna, jest „ślepyim zaułkiem”; bo też agresja — w dowolnej postaci — która ma jakikolwiek inny cel oprócz siebie samej, przestaje być już odwetem. Stąd też funkcjo-

<sup>42</sup> Z wyjściowego \*τιμα-φορος (τιμή i όράω); GEW s.v. τιμωρός („die τιμή während, bewachend”); DELG s.v. τιμωρός; MILANI 1997: 6; EDG s.v. τιμωρός („preserving or guarding τιμή”); por. GERNET 1917: 142; GEHRKE 1987: 134.

<sup>43</sup> Por. Arystotelesową definicję gniewu: όρεξις τιμωρίας (*Retoryka* 1378a); por. HARRIS 2001; KONSTAN 2006: 41—76; nt. rozumienia τιμή jako „honor” zob. BENVENISTE 1969: 2.43—55; por. też GERNET 1917: 289nn.

<sup>44</sup> Por. GERNET 1917: 107, 129.

<sup>45</sup> Por. V.W. HARRIS: *The Mediterranean and Ancient History*. In: IDEM (ed.): *Rethinking the Mediterranean*. Oxford 2003, s. 26nn.; nawet w obrębie tego samego kręgu kulturowego te same pojęcia mogą mieć zgoła odmienny walor „moralny”, por. M. HERZFELD: *Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems*. Man 15.2 (1980).



nujący w literaturze psychologicznej tradycyjny podział tego zjawiska na „agresję emocjonalną” i „instrumentalną”, gdzie ta pierwsza to nic innego, jak naukowa peryfraza zemsty<sup>46</sup>. Zemsty realizowanej w instytucjonalnym i ideologicznym „kontekście” nowożytnego, scentralizowanego państwa. Zemsty człowieka współczesnego.

Podział ten nie ma jednak żadnego zastosowania do społeczności nieposiadających lub nieuznających monopolu centralnej władzy na przemoc i wymiar sprawiedliwości. Już czysto funkcjonalistyczne ujęcie przedstawia zemstę jako mechanizm obronny. To jednak, czego obronie ma ona służyć, konsekwentnie rozumiane jest — czy raczej tłumaczone! — właśnie jako „honor”<sup>47</sup>. Jeśli gdziekolwiek, to właśnie tu rysuje się (ograniczona) zasadność stosowania owego beznadziejnie ogólnikowego terminu: „honor” jest niematerialnym „dobrem”, które zyskuje się — lub odzyskuje — na drodze zemsty. A przy tym „dobrem”, jak się niekiedy uważa, ograniczonym, tak samo jak ograniczone bywają dobra materialne: ziemie uprawne, pastwiska, trzody czy nawet dostęp do wody pitnej. I jak te ostatnie będącym przedmiotem zażartego współzawodnictwa, przybierającego niekiedy postać „gry o sumie zerowej”, w której, aby coś zyskać, trzeba zawsze komuś zabrać<sup>48</sup>.

Na gruncie (staro)greckim za modelowy wprost obraz społeczności żyjącej „honorem” i „zemstą” uchodzi świat Homerowej epiki<sup>49</sup>. Tym bardziej zaskakujący wydaje się zatem fakt, że choć teksty *Iliady* i *Odysei* obfitują w odmienianą przez wszystkie przypadki *timē*, brak tu zupełnie pojęcia *timōria* (i jego kognatów), które te dwie idee — honoru i zemsty — wiązałyby z sobą. Sam akt odwetu wyrażany jest tu za pośrednictwem innej koncepcji, innej grupy pojęciowej i innego sposobu jego postrzegania: jako zapłaty. Owej koncepcji słowa klucze: *tisis*, *poinē* i wywodzący się od tego ostatniego *apoina*, to bowiem blisko związane z sobą etymologicznie terminy, wyrażające już to najogólniej rozumianą czynność płacenia (*tisis*), już to jej bardzo konkretną i ściśle związaną z instytucjami zemsty

---

<sup>46</sup> Zob. krytykę tych kategorii (z przeglądem literatury przedmiotu) w: B.J. MUSHMAN, C.A. ANDERSON: *Is it Time to Pull the Plug on the Hostile Versus Instrumental Aggression Dichotomy?* „Psychological Review” 108.1 (2001); por. też ELSTER 1990: 862n. (który oprócz instrumentalnej i emocjonalnej wskazuje na agresję motywowaną „społecznie”).

<sup>47</sup> Por. GARINE 1980: 98; CHELHOD 1980: 126, którzy jednoznacznie wiążą „honor” grupy z życiem i zdrowiem jej członków.

<sup>48</sup> BLACK-MICHAUD 1975: 172—178; ELSTER 1990: 867—870; zob. też COHEN 1991: 185—198; 1995: 63n.

<sup>49</sup> Por. SVENBRO 1984; por. też FINLEY 1977<sup>2</sup>: 115—122; zob. też CAIRNS 1993: 70n.; jako porównawczy paradygmat (negatywny, rzecz jasna) kultury zemsty dla oświeconych Aten konsekwentnie traktuje go HERMAN 2006; nt. Homerowego współzawodnictwa o τιμή jako gry o sumie zerowej (*zero-sum game*) zob. WILSON 2002 (*passim*, zwł. 36n., 95); nt. świata Homera jako „kultury wstydu” i „wartości kompetytywne” zob. dalej.

postać: okupu lub *Wergeld*<sup>50</sup>, materialnej zapłaty za przelaną krew, którą zabójca lub jego ród daje krewnym ofiary<sup>51</sup>.

Nie jest to oczywiście jakaś osobliwość Homerowego świata. Konceptualizacja „zemsty” jako zapłaty, długu, rachunku — krwi — to zjawisko powszechne w praktykujących ten obyczaj społecznościach<sup>52</sup>. A wiąże się ono z faktem, który zadaje kłam rozpowszechnionemu kolonialnemu przekonaniu, że każdy akt „zemsty” u „dzikusów”, u tych Innych, przybierać musi postać nieokiełznanej spirali przemocy, zwieńczonej stosami trupów i wojną wszystkich przeciwko wszystkim<sup>53</sup>. Wręcz przeciwnie, „zemsta” to nic innego, jak skrupulatne „prowadzenie rachunków”, urągająca zaś nowożytnemu poczuciu sprawiedliwości odpowiedzialność grupowa nie oznacza przyzwolenia na bezładne mordowanie, lecz opiera się na bardzo konkretnych regułach, niejednokrotnie sformułowanych w postaci „niepisanych praw”<sup>54</sup>. Reguły bywają, rzecz jasna, łamane, a praktyce nierzadko wiele brakuje do teorii. Dobrze poświadczane w dokumentach etnologicznych „złe zemsty” (*bad feuds*), w których nie obowiązują żadne prawa, a których celem bywa całkowita eksterminacja przeciwnika, są wymownym ostrzeżeniem przed kreśleniem na tym polu optymistycznego obrazu „szlachetnego dzikusa”, wizji równie bałamutnej jak jej kolonialny negatyw<sup>55</sup>. Sama w sobie „zemsta” nie jest jednak — i nie powinna być — postrzegana jako patologia, chorobliwe wynaturzenie społecznego porządku. Wręcz przeciwnie, przy całym swym dezintegrującym potencjale uznawana jest ona przede wszystkim za społeczną instytucję, w ramach której prowadzone są i regulowane konflikty.

<sup>50</sup> Grupa być może etymologicznie związana z czasownikiem τίω i wywodzącą się od niego τιμή, por. EDG s.v. τίω; GLOTZ 1904: 105n.; EDG s.v. τίω; MILANI 1997: 4nn.; *contra*: GERNET 1917: 142n.; DELG s.v. τίω; zob. też SAÏD 1984: 49; nt. samych czasowników zob. WILSON 2002: 24n.; nt. Wergeld, por. LSJ s.v. ἀποινα, ποινή; GEW s.v. ἀποινα, ποινή; DELG s.v. ποινή; TRESTON jednak (1923: 29) podkreśla, że u Homera ποινή niemal zawsze oznacza „punishment” or „revenge”, a nie „compensation” or „ransom” (por. jednak GLOTZ 1904: 113); te ostatnie znaczenia dominują zaś w sensie ἀποινα (TRESTON 1923: 28; RUSCHENBUSCH 1960: 136); WILSON z kolei (2002: *passim*, zwł. 30n.) argumentuje, iż tylko ποινή — może, lecz nie musi być nią zemsta — wiąże się z „transferem τιμή”, który nie towarzyszy ἀποινα (por. GLOTZ 1904: 11nn.; zob. też RUSCHENBUSCH 1960: 136); w języku klasycznych Aten zapłata (za porzucenie „zemsty” na drodze *dikē phonou*) nazywana była ὑποφόνια (tā); por. MACDOWELL 1963: 9n.; PHILLIPS 2008: 80—83 (zob. też 51n.).

<sup>51</sup> W języku ateńskich sądów ten aspekt odzwierciedla archaiczne wyrażenie νηπιόει τεθνάσαι, „zginąć niepomieszczonym”, dosł. „bez ποινή” (Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 60; IG I<sup>3</sup>.104.37); por. VELISSAROPOULOS-KARAKOSTAS 1991; YOUNI 2001; zob. też PHILLIPS 2008: 52.

<sup>52</sup> ADLER 1980: 84; CHELHOD 1980: 132n.; SCHOTT 1980: 183nn.; VERDIER 1980b: 12; NICOLAS 1980: 18—25; ITÉANU 1980: 66n.

<sup>53</sup> Por. VERDIER 1980a: 13—16; CHELHOD 1980: 142, p. 8 («un cliché courant»); BOEHM 1987<sup>2</sup>: 60.

<sup>54</sup> Por. ADLER 1980: 82nn.; CHELHOD 1980: 127n.; LABURTHE-TOLRA 1980: 163n.; SCHOTT 1980: 189nn.; ITÉANU 1980: 66, 73; CHARACHIDZE 1980: 88, 90; MILLER 1990: 182n.; zob. też SVENBRO 1984: 55.

<sup>55</sup> WILSON 1988; GARINE 1980: 99n.; CHARACHIDZE 1980: 98nn.



W tym właśnie charakterze zemsta podlega w klasycznych Atenach inkorporacji do państwowego wymiaru sprawiedliwości i zarazem do języka (nowo powstałych) instytucji politycznych. Pojęciowym zaś kluczem tego procesu jest — reprezentujący całą grupę etymologiczną — rzeczownik *dikē*<sup>56</sup>. Przez z górą czterysta lat, jakie dzielą Hezjoda i ostatnich oratorów ateńskich, funkcjonował on w związku z sądowym procesem. Przez z górą czterysta lat, jakie dzielą Homera i Platona, wyrażać mógł zarazem „to, co każdemu się należy”<sup>57</sup>. Konsekwentnie też w toku całej swej skomplikowanej historii oznaczać mógł po prostu „zemstę”. Odbieranie „tego, co należne”, dokonywać się może zarówno przemocą, jak i na drodze „sądowego postępowania” lub arbitrażu. I to nie tylko w świecie Homera. Antropologii znane są przypadki współistnienia wszystkich tych form prowadzenia i rozwiązywania konfliktów<sup>58</sup>. W ograniczonym zaś zakresie przykładem takiej cywilizacji są również klasyczne Ateny.

Koncepcja należności odbieranej w jeden bądź drugi sposób wyraźnie od-ciska się na frazeologii pojęcia *dikē*. Zarówno czynność zemsty, jak i uzyskiwania satysfakcji — na drodze sądowej — opisuje wyrażenie „odbierać *dikē*” (*dikēn lambanein*). To zaś, co jeden „bierze”, drugi z reguły musi „dać”, stąd też „dawać *dikē*” (*dikēn didonai*) to symetryczne odwzorowanie tego samego procesu z punktu widzenia drugiej strony. A gdy podmiotem czynności „brania *dikē*” — lub jej „odbiorcą”, jeśli rzecz rozważać w odwróconym aspekcie — staje się cała społeczność bądź reprezentujący ją urzędnicy, sens „zemsty” czy „satysfakcji” ustępuje „karze”<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> LSJ s.v. IV.3; HIRZEL 1907: 190nn.; GERNET 1917: 136nn.; por. MCHARDY 2008: 4 (zob. też 9n.); SAÏD (1984) i MILANI (1997) nie uwzględniają go w swoich ogólnych opisach starogreckiej terminologii zemsty; ta pierwsza wskazuje go jako „zemstę-sprawiedliwość” w odniesieniu do poszczególnych dramatów (54nn., 62n.); ta druga natomiast kontentuje się jego późnym derywatem ἐκδίκησις (9).

<sup>57</sup> Najwymowniej oddaje to powiedzenie przypisywane Simonidesowi przez Polemarcha w *Państwie*: τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστωι ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι (331e); por. też Arystoteles, *Retoryka* 1367a: τὸ τε γὰρ ἀνταποδιδόναι δίκαιον; zob. też *Etyka nikomachejska* 1132a; jak zauważył PAOLI (1974<sup>2</sup>: 36 i p. 3): „suum cuique tribuere è il principio, che, ancorchè non sia mai enunciato così in testi giuridici, ma sempre sentito e proposto con immediata aderenza di sentimento, domina le primitive concezioni giuridiche greche”; por. też PEARSON 1962: 15n.; MILLER 1995: 97nn. (z prze-glądem dalszych odniesień).

<sup>58</sup> Arbitraż (dobrowolne i niewiążące powierzenie rozstrzygnięcia konfliktu stronie trzeciej) jest powszechną alternatywą dla zemsty w kulturach tradycyjnych, por. BLACK-MICHAUD 1975: 91—103; VERDIER 1980a: 28n.; BOEHM 1987<sup>2</sup>: 121—133; nt. współistnienia sądowych i „pozasądowych” form prowadzenia konfliktów zob. WILSON 1988: 265—293 (XIX-wieczna Korsyka) i MILLER 1990: 179—257 (świat islandzkiej sagi); studium tego ostatniego jest szczególnie pouczające, jako że islandzka saga przedstawia współistnienie rodzimych instytucji sądowych i „zemsty”, podczas gdy XIX-wiecznej Korsyce te pierwsze zostały narzucone z zewnątrz przez administrację francuską.

<sup>59</sup> Por. GERNET 1917: 107; PAPADODIMA 2010: 7n; nt. związków frazeologicznych tego pojęcia (λαμβάνειν δίκην; δίκην δίδοναι) w odniesieniu do polis zob. 133nn.

Płatniczy, niemalże finansowy, ekonomiczny aspekt starogreckiej „zemsty” jeszcze wyraźniej manifestuje się w specyficznym zastosowaniu skądinąd bardzo wieloznacznego czasownika *prattō*. Idiomatyczny sens tego terminu odnosi go do czynności „odbierania zapłaty”, „należności” czy nawet odsetek, rzeczownik zaś, oznaczający podmiot tej właśnie czynności (*nomen agentis*), *praktōr*, to dosłownie „egzekutor” — długów, zwłaszcza należności wobec skarbu państwa<sup>60</sup>. Gdy jednak „długiem” jest przelana krew, jedno i drugie staje się metaforycznym określeniem „zemsty”. Tego proceduralno-ekonomicznego wydziwisku brakuje natomiast zupełnie w stosunkowo licznej i różnorodnej grupie pojęć złożonych z przedrostkiem *anti-*, wyrażającym wymianę lub przeciwstawienie. Niezwykle częste w tragedii, złowrogo brzmiące złożenia, jak: *antapokteinein* („zabijać w odwecie”), *antikathanein* („ginać w odwecie”), *antiktonos* czy *antiphonos* („w odwecie za zabójstwo”), są jednak niemal nieobecne w języku ateńskich sądów, ustępując dużo łagodniejszym wyrażeniom, jak: *antikatēgorein*, oznaczające *de facto* odwetowe oskarżenie<sup>61</sup>.

Zemsta „po ateńsku” to bowiem przede wszystkim sądowy proces. W starożytnych Atenach nie istniała funkcja oskarżyciela publicznego, który z urzędu odpowiadałby za ściganie przestępców na drodze stosownych procedur prawnych. Jak już zaznaczono, dokonywało się to niemal wyłącznie dzięki prywatnej inicjatywie „prywatnych” obywateli (*idiōtai*). Biorąc zaś pod uwagę fakt, iż owi „dobrowolni oskarżyciele” nader często i bez najmniejszego choćby skrupowania podawali właśnie zemstę jako motyw wszczęcia sądowego procesu, możemy przypuszczać, że publiczne procesy starożytnych Ateńczyków nierzadko, jeśli nie w przeważającej części, były *de facto* aktami zgola prywatnego odwetu. Tym bardziej, że niejednokrotnie wykonanie wyroku sądowego, jego wprowadzenie w życie, pozostawione było inicjatywie (zwycięskiej) strony procesu. Decyzja trybunału, innymi słowy, sankcjonowała „prywatną przemoc”<sup>62</sup>. Sam zaś proces sądowy, jak pokazuje historia niektórych spraw, bywał zaledwie ogniwem w całym ciągu wzajemnych oskarżeń, kontroskarżeń i pozaprawnych aktów odwetu, w które uwikłani byli nie tylko sami antagoniści, lecz także ich rodziny i przy-

<sup>60</sup> πράττω LSJ s.v. (πράσσω) VI (“exact payment from one [...] hence avenge, punish”); πράκτωρ LSJ s.v. II (“official who executes a judgement for debt”); por. HANSEN 1980: 160; s.v. II.3 (“one who exacts punishment, avenger”).

<sup>61</sup> Nt. złożień z ἀντί zob. SAÏD 1984: 51n., 53 (Ajschylos); ἀνταποθαίνει pojawia się w mowie Antyfonta W sprawie śmierci Herodesa (5), 10, stanowiąc jedyny przykład użycia tego słowa w klasycznej grece (GAGARIN 1997: 182); ἀνταποκτείνειν pojawia się w Demostenesowej Przeciwno Aristokratesowi (23.42), wskazując jednak zabronione prawem zabójstwo odwetowe.

<sup>62</sup> Por. TODD 1993: 144n.; HUNTER 1994: 120—130; RIESS 2008: 52—58; zob. też ALLEN 2000: 201nn.; BONNER — SMITH 1938: 2.271n.; polemika HARRISA (w: E. CANTARELLA (Hrsg.): *Symposium* 2005. Wien 2007) jest bardzo wybiórcza i nie bierze pod uwagę przykładów podanych przez Todda czy Bonnera i Smith.

jaciele<sup>63</sup>. W których niejednokrotnie obok „sprawiedliwości” i „praw” stawką był „honor” i prestiż procesujących się stron. Niebezzasadna wydaje się więc hipoteza D. Cohena dostrzegającego w ateńskich sporach sądowych mechanizmy „plemiennej zemsty”.

Najwyraźniej manifestują się one w dochodzeniu zabójstwa, które z reguły traktowano jako sprawę „prywatną” (*dikē phonou*)<sup>64</sup>. Podjęcie sądowych kroków ograniczone było tu do wąskiego kręgu krewnych ofiary i zależało wyłącznie od ich dobrej woli<sup>65</sup>. Prawdopodobnie nie istniały żadne prawne mechanizmy, za pomocą których dochodzenie zabójstwa mogło być wyegzekwowane od opieszłych krewniaków, co naturalnie otwierało możliwość wykupienia się od oskarżenia przez *Wergeld*<sup>66</sup>. Sam zmarły jeszcze przed śmiercią mógł również uwolnić swego zabójcę od winy, dużo częściej jednak domagał się on od najbliższych dochodzenia (sądowej) zemsty, bywało też, że powierzał ją swoim małoletnim lub nienarodzonym jeszcze synom<sup>67</sup>. Karą za zabójstwo z premedytacją była śmierć lub dożywotnie wygnanie. Za tę pierwszą odpowiadali państwowi urzędnicy, wymierzano ją zaś za pomocą trucizny lub „bezkrwawego ukrzyżowania” (*apotympanismos*)<sup>68</sup>. Dożywotnie wygnanie natomiast było zapewne usankcjonowanym prawnie substytutem gardłowej kary, z którego zabójca skorzystać mógł aż do wygłoszenia drugiej mowy obrończej<sup>69</sup>. Jeśli jednak z takich czy innych powodów nielegalnie

<sup>63</sup> GEHRKE 1987: 140—148; COHEN 1995: 87—118; PHILLIPS 2008: 15—29; polemika HERMANA (recenzja w *Gnomon* 70.7, 1998, zwł. s. 615) jest nieporozumieniem nieuwzględniającym w ogóle paraleli etnograficznych, które przedstawia Cohen; zob. p. 58.

<sup>64</sup> Podstawowym opracowaniem jest tu wciąż GLOTZ 1904; zob. też BONNER — SMITH 1938: 192—231; najnowsze studia to: PHILLIPS 2008 i RIESS 2008: 61—92; zob. też TRESTON 1923 (jego własne interpretacje, oparte na wątpliwych odniesieniach do „pelazgijskiego” systemu praw, powinny być traktowane z dużą ostrożnością).

<sup>65</sup> Por. [Demostenes], *Przeciwko Euergosowi i Mnesibulosowi* (47) 68—73; zob. też MACDOWELL 1963: 11—18; GLOTZ: 1904: 374nn.; TULIN 1996 (zwł. 101—106); *Eutyfron* Platona jest absurdem prawnym i tym samym potwierdza regułę (zob. TULIN 1996: 55—100); nt. „dobrej woli” zob. GAGARIN 1979: 304: “more than ‘are allowed to prosecute’ but less than ‘are required to prosecute’”; por. też PARKER 1983: 123, p. 72; MACDOWELL (1963: 9n.) uważał, że prawną sankcją regulującą ów obowiązek było oskarżenie o bezbożność (*graphē asebeias*); Demostenes, *Przeciwko Androtionowi* (22) 2 nie jest jednak przekonującym odniesieniem (MACDOWELL zresztą wycofał się później z tego założenia, zob. jego *Demosthenes the Orator*. Oxford 2009, s. 169, p. 54).

<sup>66</sup> Zapłata za odstąpienie od oskarżenia (por. Demostenes, *Przeciwko Theokrinesowi* (58) 28n.) nazywana była τὰ ὑποφόνια (nie ποινή); por. MACDOWELL 1963: 9n.; PHILLIPS 2008: 80—83 (zob. też 51n.); GLOTZ 1904: 439n.

<sup>67</sup> Akt ten nosił nazwę ἐπίσκηψις; por. Antyfont, *Przeciwko Macosze* (1) 1, 29n.; Lizjasz, *Przeciwko Agoratosowi* (13) 42n.; zob. PHILLIPS 2008: 63—68; MACDOWELL 1963: 1n.; GLOTZ 1904: 55n.

<sup>68</sup> Nt. metod egzekucji w starożytnych Atenach zob. GERNET 1982<sup>2</sup>: 175—211; por. też S.C. TODD: *How to Execute People in Classical Athens*. In: V. HUNTER, J. EDMONDSON (eds.): *Law and Social Status in Classical Athens*. Oxford 2000.

<sup>69</sup> Por. Antyfont, *III Tetralogia* (4) 4; zob. też MACDOWELL 1963: 114n.; GAGARIN (1981: 111—115) uważa jednak, że zgodnie z legislacją Drakona dożywotnie wygnanie samo w sobie stanowić

powrócił on do Attyki, mógł zostać bezkarnie zabity przez kogokolwiek<sup>70</sup>. Zapewne też pierwszymi w kolejce byli tu najbliżsi ofiary. Odwetowe zabójstwo zamiast procesu sądowego w czasach attyckich oratorów konsekwentnie uznawano jednak za bezprawie, a jego sprawcę sądzono jak zwyczajnego zabójcę<sup>71</sup>. Właściwym miejscem dochodzenia „zemsty” był bowiem w Atenach przede wszystkim trybunał sądowy.

## CO MÓWI TRAGEDIA O ATEŃCZYKACH?

Czy zatem zemsta tragiczna ma jakiekolwiek przełożenie na tę sądową, której miejscem były ateńskie trybunały, czy raczej w swej zgola nieateńskiej gwałtowności podlega wyobcowaniu ze swej historycznej gleby? Czy wyniosłe ekstrema straszliwej przemocy, które przedstawia tragedia, mogą w ogóle być porównywane z przyziemną codziennością „procesów o zabójstwo” (*dikai phonou*), nie mówiąc już o banalnych sporach o guzy i kopniaki czy politycznych machinacjach służących sądowemu pognębieniu osobistych wrogów? Kanoniczna odpowiedź na to pytanie, oparta na solidnych fundamentach sięgającej Arystotelesa tradycji, brzmi: nie mogą. Za sprawą swej gwałtowności bowiem tragiczne konflikty zyskują wartość uniwersalną, przekraczającą wieki i epoki. Bo „wielkie tragedie nigdy nie mogą stać się li tylko mumiami, przedmiotem badań Hermannów i Boeckhów: odwoływać się muszą one do tego, co w ludzkiej naturze nieprzemijające”<sup>72</sup>.

Święcąca tryumfy w połowie minionego wieku Nowa Krytyka ten właśnie — między innymi — postulat wyniosła na autorytatywne wyżyny uniwersyteckich katedr (zajmowanych wcześniej przez Hermannów i Boeckhów)<sup>73</sup>. W błyskotli-

---

mogło pełnoprawną karę za zabójstwo; ograniczone czasowo wygnanie z kolei było karą przewidzianą za zabójstwo nieumyślne; zob. też GLOTZ 1904: 50n.

<sup>70</sup> Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 28; por. „prawo Drakona” IG I<sup>3</sup>.104.30n. (zob. STROUD 1968: 54nn.); MACDOWELL 1963: 121; CARAWAN 1998: 77.

<sup>71</sup> Por. Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 25nn.; zob. też. PHILLIPS 2008: 71; podobna ochrona prawna dotyczyła przebywających na wygnaniu zabójców (zob. dalej).

<sup>72</sup> “Fine tragedies never became mere mummies for Hermanns and Bockhs to dispute about”. G. ELIOT: *The ‘Antigone’ and its Moral*. In: R.P. DRAPER (ed.): *Tragedy: Developments in Criticism*. London 1980, s. 122; nostalgia za tym modelem postrzegania dramatu greckiego wyraźnie daje o sobie znać w polemicznych artykułach GRIFFINA (1998, 1999a).

<sup>73</sup> Wśród najwybitniejszych przedstawicieli tego trendu wymienia się: KITTO (1997, 1964<sup>2</sup>, zwł. 246—337), wiązani z nim są również KNOX (1964) i WINNINGTON-INGRAM (1980, 1983b), choć ich lektury tragedii greckich w mniejszym stopniu podkreślają ich ahistoryczną transcendencję; na gruncie niemieckim w podobny sposób odczytywał tragedię grecką REINHARDT (zwł. 1949<sup>3</sup>).

wych nieraz interpretacjach ponadczasowy geniusz Sofoklesa spotykał się z ponadczasowym geniuszem Szekspira i w literackiej formie swych dzieł zawierał ponadczasowe treści o człowieczej kondycji, o tym, „co w ludzkiej naturze nieprzemijające”. Druga strona, którą reprezentowali znajdujący się podówczas w defensywie zwolennicy „historycznego” odczytywania tragedii, przyjmowała jednak te prawdy ze zrozumiałym brakiem entuzjazmu:

Ktokolwiek czuje się powołany i zdolny do wsłuchiwania się w ową odwieczną dysputę pomiędzy wielkimi mistrzami poezji i sztuki, która ma miejsce gdzieś wysoko ponad chmurami, niech słucha. Musi on jednak pamiętać, że wszyscy ci, którzy twardo stąpają po ziemi, nigdy do końca nie będą tym przekonani, a w najlepszym wypadku nie zawsze będą to rozumieć. Być może istotnie podśledzał on coś z owej nieśmiertelnej konwersacji, być może jednak słyszał tylko brzęczenie w swoich uszach<sup>74</sup>.

To zastrzeżenia jak najbardziej uzasadnione, podobnie zresztą jak uzasadniony jest sam postulat historycznego odczytywania dramatu greckiego. Ten ostatni jednak sprowadzał się z reguły do poszukiwania mniej lub bardziej jednoznacznych aluzji do bieżących wydarzeń politycznych, praw, form kultu i innych konkretnych, namacalnych aspektów życia starożytnych Greków, ściślej zaś mówiąc: Ateńczyków<sup>75</sup>. Niejednokrotnie taka właśnie lektura attyckich dramatów zaowocowała prawdziwie odkrywczymi spostrzeżeniami<sup>76</sup>; równie często jednak, przyprawiana szczyptą biograficznej krytyki, dawała efekty w postaci naciąganych alegorii czy kategoriycznych sądów w zakresie spraw konsekwentnie wymykających się jakiegokolwiek weryfikacji, czego bodaj najbardziej wymownym przykładem jest kwestia „stanowiska Ajschylosa” w sprawie reformy Areopagu<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> “Whoever feels entitled and able to listen to that eternal conversation that goes on high above the clouds between the great masters of poetry and art may do so; but he must realize that those who dwell closer to the solid ground will never quite trust, or at least not always understand, him. He may have heard something of that immortal colloquy, or he may have only listened to noises in his own ears” (EHRENBERG 1954: 10); zob. też krytykę Nowej Krytyki w GOLDHILL 1997b: 329n.; por. też SEGAL 1986: 46; GRIFFIN 1999a: 72n.

<sup>75</sup> Ich wyliczenie (sic!) przedstawia WALDOCK 1951: 3n.; GELLICH (1995: 38n., 45) określa tę postawę krytyczną jako “narrow contextual/historical determinism”; złagodzoną wersję tego stanowiska hermeneutycznego przedstawia MEIER 1990: 87nn.

<sup>76</sup> W odniesieniu do *Oresteï* wymienić należałoby tu: DOVER 1957; DODDS 1973: 45—53 (= PCPS 6 (1960) 19—25 = LLOYD 2007: 246—254) oraz MACLEOD 1982.

<sup>77</sup> Por. krytykę WALDOCKA 1951: 1—10; por. BOEDEKER — RAAFLAUB 2005: 123; nt. niejednoznaczności tekstu *Eumenid* względem reform Areopagu zob. COLE 1977: 107n.; SOMMERSTEIN 1996: 401n.; FÖLLINGER 2009: 161; por. LEÃO 2010: 47n. (Ajschylos za reformą); zarys *Forschungsgeschichte* (do końca lat 80.) w tym zakresie przedstawia BRAUN 1998: 105—133; por. GOFF 1995a: 22; MITCHELL-BOYASK 2009: 104n.; zob. też DOVER 1977: 65n.

Nieco subtelniejsza wersja tego „tradycyjnego” — jak się go nazywa — historyzmu porzuca owe cenzorskie poszukiwania aluzji i alegorii w tragediach na rzecz ich odczytywania w świetle konkretnie ustalonego „greckiego”, „ateńskiego” sposobu postrzegania świata. Jakkolwiek atrakcyjny, postulat ten opiera się na z gruntu fałszywym przekonaniu, iż ów „attycki światopogląd” jest zjawiskiem kolektywnym, stabilnym i, co najistotniejsze, koherentnym. Zjawiskiem, które, raz odkryte i opisane, stanie się kamieniem filozoficznym krytyki, dokonującym cudownej transmutacji tego, co niezrozumiałe i nieprzystępne, w spójną i przejrzystą interpretację<sup>78</sup>.

Dla historyka literatury minionych wieków ograniczenia tego stanowiska objawiają się w całej wyrazistości. To bowiem, co traktuje się jako „historyczny kontekst”, jak zauważa Gellrich, samo w sobie jest „również” tekstem, jako że

kształtowany jest on przez odniesienie do innych tekstów, które muszą zostać zinterpretowane; tym samym staje się sam interpretacyjnym konstruktem, a nie prostym świadectwem przedstawiającym przeszłość „taką, jaką była”<sup>79</sup>.

To nie negowanie rzeczywistości, jak usiłują przedstawiać to właśnie teoretyczne założenie jego krytycy, którzy rzadko kiedy zadali sobie trud jego zrozumienia<sup>80</sup>. To jedynie dobitne wyłożenie oczywistego problemu: „rzeczywiste wydarzenia” są przekazywane przez „tekst”, nie poznajemy ich samych w sobie, lecz jedynie za pośrednictwem ich tekstualizacji, co szczególnie wyraźnie zaznacza się w odniesieniu do dawno minionej przeszłości. Literatura i historia, „tekst” i „kontekst” przenikają się wzajemnie, bo jak każdy tekst jest „historyczny”, tak każda historia jest „tekstualna”, a jedno nie istnieje bez drugiego. „Kultura” i literatura wyrastają ze swego społecznego „kontekstu” i jednocześnie aktywnie go kształtują.

Nieczęsto wzajemne przenikanie się tych dwóch tradycyjnie uznawanych za oddzielne sfer daje się zaobserwować tak wyraźnie, jak w przypadku klasycznego dramatu w Atenach V i IV wieku p.n.e. Teatr klasycznej Grecji nie był bowiem

<sup>78</sup> Por. GELLRICH 1995: 47: „context, no matter how ‘thick’ the description of it, is never a monolithic frame that provides the adequate point of reference for literary analysis” (określenie „thick” to aluzja do praktyki „gęstego opisu”, stosowanej przez C. Geertza w jego słynnych *Interpretacjach kultur*); zob. też MONTROSE 1989: 18, 23n.; w odniesieniu do greckiej tragedii zob. przede wszystkim GOLDHILL 1987: 69 (= WINKLER — ZEITLIN 1990: 115); krytykę tego stanowiska przedstawia już BOWRA (1944: 3).

<sup>79</sup> „It is constituted by reference to texts that must be interpreted and thus itself an interpretive construct, not a simple documentary account that presents the past in its own right. The binarism of the text-context model obscures this point by creating the illusion of an interpretive activity that is controlled by reference to a noninterpretive, objective set of facts” (GELLRICH 1995: 45).

<sup>80</sup> Za przykład niech służy K. WINDSCHUTTLE (*The Killing of History*. Paddington 1996, s. 15): “[...] society is no longer a place in which material events occur”.



wyemancypowaną ze społecznej i politycznej (*sensu largo*) rzeczywistości świątynią sztuki. Powiedzieć jednak, że przedstawienia dramatyczne były w tym okresie zjawiskiem popularnym a nie elitarnym<sup>81</sup>, to wciąż za mało. Były one również czy wręcz przede wszystkim społeczną instytucją<sup>82</sup>.

Z reguły przywołuje się tu same liczby: kilka lub kilkanaście tysięcy widzów, których pomieścić mógł Teatr Dionizosa, co, nawet po uwzględnieniu obecności cudzoziemców, metojków i — być może — kobiet, obejmuje znaczącą część „politycznej” społeczności klasycznych, pełnoprawnych obywateli-mężczyzn (*politai*)<sup>83</sup>. Już pod tym choćby względem przedstawienia dramatyczne stają na równi z ściśle politycznymi instytucjami zgromadzenia ludowego czy sądów ludowych<sup>84</sup>. Nie wspominając już o tym, że sam Teatr Dionizosa bywał też miejscem politycznej debaty i rozstrzygania sądowych sporów.

Jeszcze bardziej wymownym świadectwem społeczno-politycznego zakotwiczenia ateńskich przedstawień teatralnych jest ich organizacyjny kontekst. Podczas najważniejszego spośród festiwali dramatycznych klasycznych Aten — Dionizjów Wielkich — były one bowiem ukoronowaniem ciągu ceremonii i rytuałów o jednoznacznie politycznym charakterze<sup>85</sup>. Niepodobna więc dostrzegać w nich

<sup>81</sup> I konsekwentnie traktowanym w ten sposób przez ówczesne elity; por. FINKELBERG 2006: 24: „for Plato and his circle contemporary drama was first and foremost a vulgar spectacle, specially tailored to appease the taste of the Athenian mob”.

<sup>82</sup> «La tragédie n'est pas seulement une forme d'art: elle est une institution sociale» (VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972 : 24); zob. też dalej; *pas seulement* zasługuje tu na podkreślenie: traktowanie tragedii wyłącznie jako zjawiska społeczno-politycznego tak samo wykrzywia jej obraz, jak nowo-krytyczny dogmat traktowania jej jako zamkniętej w sobie czysto literackiej formy; por. FINKELBERG 2006: 17n., której krytyka stanowiska GOLDHILLA (2000: 35n.) przedstawia jednak argumenty tego ostatniego w sposób dużo bardziej skrajny niż są one w rzeczywistości.

<sup>83</sup> Czynnikiem ograniczającym „popularny” charakter przedstawień mogła być opłata za udział, zgola niemała (por. SOMMERSTEIN 2010b: 122nn.); o słynnym *theorikon* (subwencja dla ubogich obywateli mająca umożliwić im uczestnictwo m.in. w przedstawieniach) z całą pewnością mówić można dopiero w IV wieku (por. CSAPO — SLATER 1994: 287n.; KOCUR 2001: 288nn.; CHODKOWSKI 2003: 237 i p. 22; por. też CSAPO 2007: 100—103); SOMMERSTEIN 2010b: 118—142 (= PELLING 1997: 63—79 oraz *addenda*) uważa więc, że publiczność Teatru Dionizosa w V wieku składała się z niereprezentatywnych warstw wyższych o konserwatywnych poglądach; *contra*: TAPLIN 1999: 53 i p. 35 i CROALLY 2005: 63; nt. rozmiarów widowni teatru Dionizosa w IV wieku („teatr Likurga”) zob. PICKARD-CAMBRIDGE 1946: 140n. (14—17 tys.); CSAPO — SLATER 1994: 286 (15—20 tys.); KOCUR 2001: 274n.; CHODKOWSKI 2003: 230; *locus classicus* to Platon, *Uczta* 175e (30 tys.); rozmiary teatru w V wieku to przedmiot kontrowersji (zob. CSAPO 2007: 97); według najnowszych szacunków (*ibidem*) mógł on w tym okresie pomieścić od 4 do 7 tys. widzów; inne statystyki przywołuje HENDERSON 2007: 180.

<sup>84</sup> Por. OBER — STRAUSS 1990: 248; CROALLY 2005: 63; HENDERSON 2007: 186; MARTIN 2007: 47n.; zestawia je również SOMMERSTEIN (2010b: 123n.), argumentując jednak na rzecz odrębności teatru i jego publiczności; zob. też dalej.

<sup>85</sup> Były nimi: 1) ofiary płynne składane przez strategów, urzędników posiadających *de facto* największą władzę i autorytet polityczny; 2) ekspozycja danin (*phoroi*) ściąganych od „sprzymie-

czystej rozrywki dołączonej „na przyczepkę” do obywatelskiego święta (choć, naturalnie, nie sposób im również odmawiać właściwej każdej sztuce funkcji ludycznej)<sup>86</sup>. To bowiem Dionizje Wielkie były kluczowym czynnikiem kształtującym ów szczególny społeczny, polityczny, obywatelski wymiar attyckich dramatów, nawet jeśli te ostatnie wystawiane były podczas innych festiwali czy wręcz poza Atenami<sup>87</sup>.

Dramat w Atenach to dramat wystawiany przez polis dla polis<sup>88</sup>. O przyjęciu sztuki do festiwalu decydował najwyższy (nominalnie) urzędnik ateńskiej demokracji, archont (eponim), który też wyznaczał następnie choregów, ateńskich odpowiedników współczesnych „producentów” (biorących na siebie całoroczne niemal szkolenie i utrzymanie tragicznego chóru) i przydzielał każdemu z nich konkretny dramat do „produkcji”. Owa „produkcja” to jednak ani show-biznes, ani też filantropijny mecenat. To charakterystyczna dla klasycznych Aten polityczno-ekonomiczna instytucja, zwana liturgią (*leitourgeia*), w ramach której każdego roku wyznaczeni przez władze najbogatsi obywatele zmuszani byli dobrowolnie (sic!) podjąć konkretne zobowiązania finansowe na rzecz państwa. Jak choreg zatem obywatel pełnił oficjalną państwową funkcję, mimo iż urzędnikiem *sensu stricto* nie był<sup>89</sup>. Równie ważne, oficjalne stanowisko piastowało kolegium sędziów,

rzeńców”; 3) wieńczenie zasłużonych obywateli i 4) parada osieroconych synów bohaterów; pełny opis tych ceremonii (wraz z odniesieniami do źródeł), z naciskiem na ich publiczny, obywatelski (*civic ideology*) charakter oraz ich relację z przedstawieniami dramatycznymi, daje GOLDHILL (1987); por. też CSAPO — SLATER 1994: 107n. (“rituals purely civic in character”); PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 57—60; KOCUR 2001: 279—282; nt. relacji tych festiwali z przedstawieniami dramatycznymi zob. też P. WILSON: *Introduction*. In: WILSON 2007: 4n.; nt. analogicznych ceremonii teatralnych poza Atenami zob. A. CHANIOTIS: *Theatre Rituals*. In: WILSON 2007.

<sup>86</sup> Co istotnie odróżnia festiwale dramatyczne Ateńczyków od rzymskich *ludi scaenici*, które „nigdy nie istniały samodzielnie” i „Zostały włączone do programu innych [...] uroczystości religijnych” (KOCUR 2005: 83); nt. ewolucji Dionizjów od uroczystości *stricto* religijnej do dramatycznego festiwalu Dionizjów Wielkich zob. SOURVINOU-INWOOD 2003: 100—120 (por. EADEM W: OSBORNE — HORNBLLOWER 1994: 269—290).

<sup>87</sup> Nt. Lenajów i Dionizjów Wiejskich zob. PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 25—56; CSAPO — SLATER 1994: 121—138; nt. niejasności dotyczących ich „obywatelskiego” charakteru zob. GREEN 1994: 8; nt. klasycznej tragedii poza Atenami zob. EASTERLING 1994; TAPLIN 1999 i FINKELBERG 2006: 18n.

<sup>88</sup> Odczytywanie tragedii greckich przez pryzmat ich politycznego (*sensu largo*) wymiaru, w duchu Nowego Historyzmu (zob. np. VEESER 1989), w ciągu ostatnich dwóch dekad zyskało status nowej ortodoksji; najbardziej wyrazistymi jej manifestami są eseje w: WINKLER — ZEITLIN 1990 oraz EASTERLING 1997b; zob. też jej krytykę w: FRIEDRICH 1996: 263—268; GRIFFIN 1998, 1999a; FINKELBERG 2006; oraz krytykę krytyki: R. SEAFORD: *The Social Function of Attic Tragedy. A Response to Jasper Griffin*. CQ 50.1, 2000; GOLDHILL 2000; CROALLY 2005: 62—66; por. BOEDEKER — RAFLAUB 2005 (zwł. 109—114); HENDERSON 2007; HESK 2007; MARTIN 2007: 47n.

<sup>89</sup> Co nie przeszkadza Demostenesowi porównywać napaści na siebie podczas pełnienia choregii do napaści na samego archonta (*Przeciwko Meidiasowi* (21) 32nn.); HANSEN (1980: 152, por. 173) za Arystotelesem (*Polityka* 1299a) nie zalicza choregów do „urzędników”, uznaje ich jednak —



którego skład ustalano typową dla demokracji kombinacją wyboru — pod nadzorem Rady — i losowania, cały zaś festiwal wieńczyło posiedzenie zgromadzenia w Teatrze Dionizosa, podczas którego rozliczano urzędników odpowiedzialnych za przebieg uroczystości<sup>90</sup>.

Polityczno-społeczny autorytet związany z „produkcją” niekoniecznie jednak przekładać się musi na sam „produkt” i jego treści. Tyle że treścią dramatu attyckiego były, najogólniej ujmując, słowa i argumenty, którym oprawa festiwalu dramatycznego nadawała szczególnie społeczny i polityczny autorytet, stawiając tym samym teatr, jak zauważył Goldhill, a wcześniej Vernant, na równi z sądami i zgromadzeniem ludowym; wszystkie razem były „trzema wielkimi instytucjami słowa (*logos*) funkcjonującymi w mieście słów”. Miastem słów są Ateny, ich obywatele zaś, uczestniczący w posiedzeniach sądowych, zgromadzeniach i przedstawieniach teatralnych, stają się sami, jak błyskotliwie zauważył Tukidydesowy Kleon, owych słów „widzami” (*theatai tōn logōn*) i „niewolnikami paradoksów” (*douloi atopōn*)<sup>91</sup>.

Paradoksów, które ze szczególną wyrazistością rysują się właśnie w greckiej tragedii. Bo choć sami starożytni dostrzegali w niej przede wszystkim polityczną, obywatelską „edukację”, niepodobna sprowadzać jej do zwykłego „moralizatorstwa”, prostej afirmacji wartości, pojęć, form myśli i słów składających się na labilną i nieuchwytną kategorię „obywatelskiej ideologii” czy też „obywatelskiego dyskursu” klasycznych Aten<sup>92</sup>. Wręcz przeciwnie, są tu one nieustannie poddawa-

podobnie jak innych λειτουργοῦντες — za „officials”; por. też PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 89; nt. funkcjonowania choregii w ateńskiej demokracji zob. WILSON 2000: 50—103; nt. liturgii w ogóle zob. HANSEN 1999: 121.

<sup>90</sup> PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 68nn.; wśród urzędników rozliczanych przez zgromadzenie oprócz archonta byli również agonoteci (ἀγωνοθέται), którzy za czasów Demetriusza z Faleronu przejęli funkcje choregów, por. CSAPO — SLATER 1994: 143; WILSON 2000: 270—276; por. KOCUR 2001: 311n.; CHODKOWSKI 2003: 54; oprócz rozliczania urzędników zgromadzenie to wysłuchiwało skarg obywateli dotyczących przestępstw popełnionych podczas festiwalu (προβολαί), czego zapisem — być może fikcyjnym, bo nigdy niewyłoszonym (por. MACDOWELL 1990: 23—28) — jest Demostenesowa *Przeciwko Meidiasowi* (21).

<sup>91</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska* 3.38.4n.; w mowie Kleona debata polityczna konsekwentnie wyobrażana jest jako teatralne przedstawienie, por. κακῶς ἀγωνοθετοῦντες (4), ἀπατάσθαι ἄριστοι (5), σοφιστῶν θεαταίς (7); nt. δοῦλοι ἀτόπων por. GOMME ET AL. 1956—1981: 1.305 (“novel and abnormal”).

<sup>92</sup> W anglosaskiej literaturze przedmiotu w tym sensie funkcjonują trzy określenia: „political discourse”, „civic discourse” i „civic ideology”; swą karierę w studiach poświęconych tragedii greckiej zawdzięczają one esejowi GOLDHILLA (1987 = WINKLER — ZEITLIN 1990: 97—129), który rozumie je jako „structure of attitudes and norms of behaviour” (1987: 58 = 1990: 97), co jednak niebezpiecznie oscyluje wokół koncepcji monolitycznej ideologii; bardziej odpowiednią „definicję” podaje CROALLY (1994: 262): “civic discourse was the collection of utterances, texts and representations produced in and/or by the *polis* of Athens”, obejmujących nie tylko sfery *stricte* polityczne, lecz także pokrywający się z nimi obszar religijności (por. np. SEGAL 1993: 5); zob. też GOLDHILL 2000: 35; WILES 2000: 48—58; por. MONTROSE 1989: 19; nt. teorii pojęcia „dyskurs” zob. S. MILLS: *Discourse*.

ne próbie, badaniu, kwestionowaniu i przez dalekie od codziennych kompromisów skrajności tragicznej fabuły rozbierane na czynniki pierwsze<sup>93</sup>. Objawiają się one tu, mówiąc najogólniej, jako przedmiot kontemplacji, której podmiotem są „wzrost słów”. A wszystko to z bezpiecznego dystansu — nieodzownego owej kontemplacji warunku — kształtowanego w tragicznej akcji, tak bliskiej a zarazem tak dalekiej; kształtowanego przy tym na wielu płaszczyznach, poczynając od tych najbardziej oczywistych, jak wizualny aspekt tragicznego spektaklu, przez „heroiczne” instytucje i wartości przedstawionego świata, a na samym języku tragedii — podniosłym, niecodziennym, naznaczonym (pseudo-)dialektalnymi odmiennościami — kończąc<sup>94</sup>. Owego dystansu skracanie z kolei — w postaci aitiologii lub „anachronizmu”<sup>95</sup>, z których każde na swój sposób „zakotwicza” tragiczny *logos* w instytucjonalnej i dyskursywnej rzeczywistości klasycznych Aten — za każdym razem przypomina, że dramatyczny spektakl to nie tylko dawne dzieje mitycznych bohaterów, lecz także ateńskie „tu i teraz”. Postaci tragiczne mówią „politycznie” (*politikōs*) — lub „retorycznie” (*retorikōs*) — twierdził Arystoteles<sup>96</sup>. Kontem-

London 2004, gdzie definiuje się jako “General domain of the production and circulation of rule-governed statements” (7n.); wyrażenia „dyskurs polityczny” używać będę w kolejnym rozdziale w węższym znaczeniu, ograniczającym je do języka sądów i publicznej debaty.

<sup>93</sup> VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 11—40; 1986: 91—114; SEGAL 1986: 45; GOLDHILL 1987: 69—87 (= WINKLER — ZEITLIN 1990: 115—129); 2000; OBER — STRAUSS 1990: 237—250; CARTLEDGE 1997; ALLEN 2005; HESK 2007: 79—83; AVEZZÙ 2009 (zwł. 170n.); zob też GRIF-FITH (1995: 108—124); MARTIN 2007: 48n.; *contra*: FRIEDRICH 1996; JUDET DE LA COMBE 2009: 257nn.; polityczną „siłę” tragicznych przewrotności doceniać miał także Platon, dlatego też zabrakło dla niej miejsca w jego idealnym państwie; zob. CROALLY 1994: 23—28 z pełnym wykazem najważniejszych odniesień; por. HALLIWELL 1996; zob. też HEATH 1987: 34; nt. wpływu myśli Platona na *Poetykę* Arystotelesa zob. CROALLY 1994: 27—34; por. też PODBIELSKI 1989<sup>2</sup>: XLVII—L.

<sup>94</sup> GOLDHILL (1997b) wyróżnił cechy charakteryzujące język tragedii greckiej: “archaic grandeur of Homeric language” (129n.); “ritual and the world of religion” (130n.); “the world of the democratic lawcourt and Assembly” (132n.), do czego dodał czwarty, blisko związany z nimi element: “new interest in the formal training and analysis of speechmaking” (133); por. SCODEL 2005b: 191; zob. też ALLEN 2005: 378n. nt. związków łączących dyskurs prawny i dyskurs tragiczny (jej esej, wbrew tytułowi, niestety niewiele uwagi poświęca temu zjawisku); nt. języka rytualnego w tragedii zob. BIELAWSKI 2004: 13—22 (przedstawienie *status quaestionis*; praca ta dotyczy jednak przede wszystkim języka kultu misteryjnego).

<sup>95</sup> Nt. „anachronizmu” (elementów codziennej, z reguły politycznej rzeczywistości, wplecionych w mityczną, heroiczną fabułę tragedii): EASTERLING 1985; zob. też ROMILLY 1986: 183—212 (w odniesieniu do Eurypidesa); nt. aitiologii (tragiczna fabuła jako narracja założycielska politycznych instytucji i rytuałów religijnych): KIRK 1972.

<sup>96</sup> Arystoteles, *Poetyka* 1450b 7; stwierdzenie tym bardziej wymowne, że element „polityczny” tragedii nie należy do sfery zainteresowań Stagiryty (por. HALL 1996); *politikōs* z reguły próbowano naciągnąć do koncepcji spójności „charakteru”, któremu przeciwstawiana byłaby bezładna „retoryczność” (*ρητορικὴς*) późnych tragedii (np. Eurypidesa); np. ELSE 1957: 264—270; por. jednak HALL 1996: 301n., która też zauważa (302), że Eurypides, wbrew pozorom, należy tu raczej do grupy „dawnych poetów” („nowymi” byli twórcy z IV wieku); zob. też HALLIWELL 1997: 125n.; WILES 2007: 98.

plując tragiczne dzieje kolosalnych, ponadludzkich herosów, Ateńczycy zarazem przyglądają się sobie samym. „La cité se fait théâtre”<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 24 (por. VERNANT — VIDAL-NAQUET 1986: 21n.; PELLING 1997: 224—235; BOEDEKER — RAAFLAUB 2005: 123); zob. Platon, *Prawa* 817b (o filozofach rządzących idealnym państwem): ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωιδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα γοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωιδίαν τὴν ἀληθεστάτην (tekst grecki za: A. DIÈS (ed.): *Platon Oeuvres complètes*. Vol. 12. Paris 1956; „Budé”); to, oczywiście, przewrotny argument na rzecz usunięcia poezji tragicznej z idealnej polis (por. HALLIWELL 1996: 338n.).

## Rozdział I

# ZEMSTA POLITYCZNA

### ZEMSTA I EGZEKUCJA

W sprawie, w której przyszło mu się bronić gdzieś na początku IV wieku przed ateńskim trybunałem obradującym w sanktuarium Apollona Delfiniosa, u współczesnych nam sędziów lub ławników liczyć mógłby najwyżej na łagodzącą nieuchronną karę wyrozumiałość. Eufiletos Ateńczyk oskarżony został o zabójstwo z premedytacją, dokonane przy tym na oczach wielu świadków. A co najważniejsze, on sam ani myślał się tego wypierać. Ofiarą był niejaki Eratostenes, którego mówiące imię: „mocny w miłości”, w kontekście całej tej tyle tragicznej, ile sensacyjnej awantury, nabiera szczególnie ironicznego wydźwięku.

Eratostenes uwiódł żonę Eufiletosa. Poza tym jednym brzemennym w skutki zdarzeniem nie łączyło ich wcześniej zupełnie nic. Tak przynajmniej twierdzi, przedstawiając swoją wersję wydarzeń, „obrona”, czyli sam Eufiletos, któremu w przygotowaniu się do rozprawy swym retorycznym kunsztem i biegłością w prawie służył sam Lizjasz, najznakomitszy podówczas specjalista w tych dziedzinach. Od strony legalistycznej jego sprawa wydawała się dość mocna: zgodnie z ateńskim prawem przyłapaný *in flagranti* cudzołożnik mógł zostać bezkarnie zabity. Argumentów oskarżycieli, zapewne kogoś z rodziny Eratostenesa, poza tym, co wywnioskować można (z dużym marginesem spekulacji) z samej mowy obrończej, niestety nie znamy.

Wszystkich tych jednak, którzy oczekiwaliby, iż historia ta, jak ją przedstawia Eufiletos — czy raczej „Eufiletos”, jego retoryczny awatar stworzony przez Lizjasza — potoczy się dalej znajomym gościńcem namiętności i gniewu, obrana przez niego linia obrony musiałaby wprawić w zdumienie. Owszem, nie raz i nie dwa wskazuje on, że czyn Eratostenesa nosił znamiona ciężkiej zniewagi (*hybris*), uznawanej, nawiasem mówiąc, w starożytnych Atenach za przestępstwo, a do tego na tyle niebezpieczne i szkodliwe społecznie, że mogło podlegać

nawet karze śmierci. „Eufiletos” jednak nie odwołuje się do banalnego (przynajmniej w naszych oczach) argumentu zazdrości i honoru ani też nie domaga się wyrozumiałości trybunału z uwagi na „okoliczności łagodzące”. Zabójstwo Eratostenesa to bowiem nie zabójstwo „w afekcie”, lecz podana na zimno zemsta. Tyle że podana jako kara. Gdy nagi i bezbronny, przyłapany na gorącym uczynku cudzołożnik błaga o życie, proponując okup, „Eufiletos” z oburzeniem odrzuca jego prośby:

„Nie ja ciebie zabiję, lecz prawa tego miasta (*ho tēs poleōs nomos*); ty je bowiem pogwałciłeś wyżej od nich ceniąc własne namiętności. Wolałeś popełnić to przestępstwo wobec mojej żony i moich dzieci niż przestrzegać praw (*nomois*) i zasad przyzwoitości”. I tak, sędziowie, spotkało go to, co prawo (*nomos*) przewiduje jako karę dla takich jak on przestępców. [...] Nie zgodziłem się na jego propozycję [okupu — J.K.] , bo sądziłem, że nie ja, lecz prawo polis (*ho tēs poleōs nomos*) ma tu większą moc rozstrzygania. I tak, zgodnie ze sprawiedliwością, wymierzyłem mu tę karę (*dikē*), którą wy uznaliście za najsprawiedliwszą (*dikaiotatē*) dla tego rodzaju przestępców. [...] Mając to na uwadze, prawodawca wyznaczył karę (*zēmian*) śmierci dla takich uwodzicieli. W takim razie, mężowie, prawa (*nomoi*) nie tylko uwolniły mnie od wszelkiej winy, lecz wręcz przeciwnie — nałożyły na mnie obowiązek wymierzenia takiej właśnie kary (*dikēn*)<sup>1</sup>.

To z pewnością nie bezrozumny, aspołeczny, powodowany emocjami, przestępczy odwet. To nawet nie tolerowane jako mniejsze zło zabójstwo uzasadnione (*phonos dikaios*), która to kategoria prawna stanowi punkt wyjścia argumentacji „Eufiletosa”. To zabójstwo sprawiedliwe, przedstawione jako czyn niemal altruistyczny, dokonany w imieniu całego państwa i wyrażony za pomocą kluczowych dla politycznego dyskursu<sup>2</sup> pojęć, odmienianych przez wszystkie przypadki. „Eufiletos” nie jest tu gniewnym rogiaczem, który przemocą dochodzi osobistej

<sup>1</sup> „οὐκ ἐγὼ σε ἀποκτενῶ, ἀλλ’ ὁ τῆς πόλεως νόμος, ὃν σὺ παραβαίνων περὶ ἐλάττονος τῶν ἡδονῶν ἐποίησω, καὶ μᾶλλον εἴλου τοιοῦτον ἀμάρτημα ἐξαμαρτάνειν εἰς τὴν γυναῖκα τὴν ἐμὴν καὶ εἰς τοὺς παῖδας τοὺς ἐμοὺς ἢ τοῖς νόμοις πείθεσθαι καὶ κόσμιος εἶναι.” οὕτως, ὧ ἄνδρες ἐκεῖνος τοῦτων ἔτυχεν ὥνπερ οἱ νόμοι κελεύουσι τοὺς τὰ τοιαῦτα πράττοντας. [...] ἐγὼ δὲ τῷ μὲν ἐκεῖνου τιμῇματι οὐ συνεχώρουν, τὸν δὲ τῆς πόλεως νόμον ἤξιουν εἶναι κυριώτερον, καὶ ταύτην ἔλαβον τὴν δίκην, ἣν ὑμεῖς δικαιοτάτην εἶναι ἡγησάμενοι τοῖς τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύουσιν ἐτάξατε. [...] ἀνθ’ ὧν ὁ τὸν νόμον τιθεὶς θάνατον αὐτοῖς ἐποίησε τὴν ζημίαν. ἐμοῦ τοίνυν, ὧ ἄνδρες, οἱ μὲν νόμοι οὐ μόνον ἀπεγνώκότες εἰσι μὴ ἀδικεῖν ἀλλὰ καὶ κεκελευκότες ταύτην τὴν δίκην λαμβάνειν (Lizjasz, *W sprawie zabójstwa Eratostenesa* (1) 26, 29, 33; przekład R. Turasiewicz); nt. społeczno-prawnego kontekstu tej obrony oraz retorycznej strategii mówcy zob. CAREY 1989: 59–64; TODD 2007: 43–55.

<sup>2</sup> Jako „dyskurs polityczny” rozumiem tu język zakotwiczony w „radzie, zgromadzeniu i trybunałach”, tj. instytucjach *sensu stricto* politycznych starożytnych Aten (por. OBER — STRAUSS 1990: 239n.; HALL 1997: 103n.; McCLURE 1999: 18n.), w odróżnieniu od bardziej obszernej kategorii „obywatelskiej ideologii” („civic ideology”) czy „obywatelskiego dyskursu” („civic discourse”).

krzywdy. To prokurator, sędzia i kat jednocześnie, wymierzający na podstawie „prawa” (*nomos*) „sprawiedliwą karę” i zarazem „zemstę” (*dikē*). Zemstę polityczną.

Wszystko to jest niewątpliwie retoryką sądową i to najwyższej próby. Argumentacja obrony opiera się na brawurowym naciąganiu praw dotyczących „uzasadnionego zabójstwa” i cudzołóstwa<sup>3</sup>. Nie mówią one bowiem nigdzie, iż cudzołożnik powinien zostać zgładzony przez zdradzanego męża, lecz jedynie wskazują, iż przyłapanego *in flagranti* można bezkarnie zabić, z której to zresztą możliwości prawdopodobnie korzystano dość rzadko<sup>4</sup>. Tu właśnie dotykamy istotnej i zarazem osobliwej cechy (z naszego punktu widzenia) ateńskich praw. W odróżnieniu od nowożytnych miały one bowiem przede wszystkim charakter proceduralny czy też, posługując się polską terminologią specjalistyczną, „procesowy”, podczas gdy element „prawa materialnego” był w nich mocno ograniczony<sup>5</sup>. Innymi słowy, zamiast nakazów, zakazów i sankcji wskazują one przede wszystkim procedury — niekoniecznie sądowe! — za pomocą których dochodzić można swojej sprawy<sup>6</sup>. W przypadku Eufiletosa prawo, na które on się powołuje, uzasadniając swoje postępowanie, samo w sobie nie przewiduje kary śmierci za cudzołóstwo, lecz pośród wielu możliwych dróg, „procedur” postępowania w sytuacji, w jakiej znalazł się mówca, wymienia również przemoc<sup>7</sup>.

Tak bezczelne naciąganie prawa w dzisiejszych sądach wydawać mogłoby się nie do pomyślenia. W starożytnych Atenach jednak stanowione prawa niekoniecznie były tym samym, czym są dzisiaj. W V wieku p.n.e., w okresie poprzedzającym kodyfikację z lat 409—403, panował w nich taki bałagan<sup>8</sup>, że, jak

<sup>3</sup> Nt. naciągania praw zob. TODD 2007: 49; nt. zabójstwa uzasadnionego zob. przede wszystkim MACDOWELL 1963: 73—79; uzupełnienia i modyfikacje znaleźć można w: LOOMIS 1972; GAGARIN 1978a, b, 1981, 2001: 187n.; VELISSAROPOULOS-KARAKOSTAS 1991; CARAWAN 1998 (zwł. 75—79, 200nn., 282nn.); YOUNI 2001; por. też RUSCHENBUSCH 1960; oprócz przyłapanego *in flagranti* cudzołożnika kategorią tą objęci byli również m.in.: nocny złodziej, nielegalnie powracający wygnaniec i „kandydat” na tyrana.

<sup>4</sup> CARAWAN 1998: 287n.; por. LACEY 1968: 115.

<sup>5</sup> Zob. TODD 1993: 64nn. oraz CAREY 2004 (większy nacisk na aspekt „materialny” praw ateńskich).

<sup>6</sup> Jako przykład (zob. CAREY 1998: 94n.) najczęściej przytacza się tu cytowane przez Demostenesa prawo dotyczące *hybris* — „jeśli ktoś popełni *hybris* [...] niech oskarży go etc.” (*Przeciwko Mediasowi*, 47) — niedefiniujące w ogóle kluczowego pojęcia *hybris* (pełne omówienie tego prawa daje FISHER 1992: 36—86); por. też rozważania HANSENA (1976: 47) nt. niejednoznaczności kategorii prawnej κακούργος czy COHENA (1991: 203—217) nt. przestępstwa „bezbożności” (ἀσέβεια).

<sup>7</sup> κελεύουσι [οἱ νόμοι] μὲν, εἰάν τις μοιχὸν λάβῃ, ὃ τι ἂν οὖν βούληται χρῆσθαι (Lizjasz, *W sprawie zabójstwa Eratostenesa* (1) 49); por. Demostenes, *Przeciwko Neairze* (59) 66, 87; zob. też MACDOWELL 1978: 124n.; CAREY 1989: 86; 1998: 96n.; 2004: 122nn.; YUNIS 2005: 202n.; TODD 2007: 147n.; nt. znaczenia terminu μοιχός i jego prawnych implikacji zob. dyskusję w: COHEN 1991: 98—132 i PATTERSON 1998: 115—125.

<sup>8</sup> GAGARIN 2008: 184 (“chaotic state before 411”); TODD 1993: 55 (“in the late fifth century, at least, legislation was in several respects a chaotic process”).

zauważył S.C. Todd, dokładne stwierdzenie, jakie „prawo” wiązało się z daną sprawą, nastęrczać mogło sporo trudności<sup>9</sup>. Nawet w IV wieku jednak (skąd pochodzi przeważająca część tekstów retoryki sądowej) jego stosowanie i wykładnia wciąż były istotnie ograniczone przez brak ekspertów, profesjonalnego „korpusu” prawników z jednej strony i zupełnie amatorski skład trybunałów ateńskich, rekrutowanych spośród wybieranych losowo ochotników z drugiej, co też prześmiewczo sportretował Arystofanes w *Osach*<sup>10</sup>. W ateńskich trybunałach bowiem prawa stanowione miały charakter nie, jak dziś, normatywny, lecz dowodowy, na co zresztą jednoznacznie wskazuje starożytna teoria retoryki, konkretnie zaś Arystoteles, klasyfikując je w grupie „argumentów dowodzących” (*pisteis*), niebędących przy tym częścią właściwej sztuki retorycznej<sup>11</sup>. Zgodność z prawem nie jest więc dla Eufiletosa celem jego argumentacji, lecz jedynie środkiem — pośród wielu innych — do celu prowadzącym. Tym celem zaś (*telos*) dla całego gatunku retoryki sądowej jest, według Arystotelesa, *to dikaion*, konwencjonalnie tłumaczone jako „sprawiedliwość”. Tej właśnie sprawiedliwości domaga się dla swojej sprawy Eufiletos, konsekwentnie argumentując, iż jego czyn na tenże epitet — *dikaios* — zasługuje<sup>12</sup>.

Stanowione prawa (*nomoi keimenoi*) pokazują więc drogi — często rozliczne — dochodzenia sprawiedliwości (*dikaion*), niekoniecznie będąc autorytatywną miarą tej ostatniej. Na ich ograniczenia jednoznacznie wskazuje przysięga, składana każdego roku przez wybranych losowo ławników, zgodnie z którą kwestie, których nie reguluje prawo, zobowiązują się rozstrzygać „najsprawiedliwszym osądem” (*gnomēi tēi dikaioitatēi*)<sup>13</sup>. Systematycznie problem ten analizuje Arystoteles, wykazując, iż nie wszystko to, co „sprawiedliwe” (*dikaion*), zawiera się w „stanowionych prawach” (*nomoi gegrammenoi*), lecz także opiera się na nieformalnych zasadach „słuszności” (*epieikes*)<sup>14</sup>. Tę ostatnią z kolei odnosi Stagi-ryta do „niepisanых praw” (*agraphoi nomoi*), składających się na dość niefraso-

<sup>9</sup> “[...] before 403/2 it will have been exceedingly difficult for an Athenian litigant to say for certain what was ‘the law’ on a particular issue” (TODD 1993: 58); por. GAGARIN 2008: 184.

<sup>10</sup> Por.: TODD 1993: 82—89; CAREY 2004: 112; YUNIS 2005 (zwł. 201—208).

<sup>11</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1375a—b; por. CAREY 1996: 33n.; SICKINGER 2007: 289n.; na te ograniczenia wskazuje również KULESZA 1988: 227nn.

<sup>12</sup> Np. Lizjasz, *W sprawie zabójstwa Eratostenesa* (1) 31 (ὁ νομοθέτης [...] δίκαια ταῦτα ἡγήσατο εἶναι), 37 (δίκαιον μὲν ἂν ποιεῖν ἡγμούμην...).

<sup>13</sup> ἀλλὰ μὴν ὧν γ’ ἂν μὴ ᾧσι νόμοι, γνώμη τῇ δικαιοτάτῃ δικάσειν ὁμωμόκατε, ὥστ’ εἰ μηδεὶς ἦν περὶ τούτων κείμενος νόμος, κἄν οὕτω δικαίως πρὸς ἐμοῦ τὴν ψήφον ἔθεσθε (Demostenes, *Przeciwko Boiotosowi* I 40); por. Izokrates, *Mowa EGINECKA* 16: μὴ μόνον ὥς κατὰ τοὺς νόμους, ἀλλ’ ὥς καὶ δικαίως ταῦτ’ ἐπραξεν (tekst grecki za: G. MATHIEU, É. BRÉMOND (réd.): *Isocrate. Discours*. T. 1—4. Paris 1929—1962; „Budé”).

<sup>14</sup> τὸ γὰρ ἐπεικὲς δοκεῖ δίκαιον εἶναι, ἔστι δὲ ἐπεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον; (Arystoteles, *Retoryka* 1374a; tekst grecki za: W.D. Ross (ed.): *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford 1959; OCT).



bliwie stosowaną w jego *Retoryce* kategorię pojęciową<sup>15</sup>, która mimo to — a raczej właśnie dlatego — stała się przedmiotem wnikliwych studiów i kontrowersji<sup>16</sup>. Niektórzy dostrzegali w „niepisanych prawach” spójną i zarazem uniwersalną doktrynę moralno-religijną, „jedno z najszlachetniejszych przekonań klasycznej Grecji”<sup>17</sup>, do którego raz po raz nawiązywali poeci i wcześnie filozofowie, a które jasno i jednoznacznie wyrażone zostało w pismach etycznych Platona i jego najsłynniejszego ucznia. Dla innych jest to koncept przede wszystkim retoryczny i jako taki znajdujący należne mu miejsce w podręczniku sztuki wymowy, jakim jest Arystotelesowy traktat<sup>18</sup>, wyrastający zaś z semantycznych zakrętów historycznego rozwoju pojęcia *nomos*.

Prawa stanowione, zapisane w odpowiednich statutach i ukształtowane w autorytatywnym procesie legislacyjnym, istniały w starożytnej Grecji już od VII wieku. Opisywane były one jednak podówczas innymi niż *nomos* terminami, spośród których najpowszechniej stosowanym, w tym również w Atenach okresu archaicznego, był rzeczownik *thesmos*<sup>19</sup>. Pojęcie *nomos* natomiast wyrażało wówczas, najogólniej mówiąc, „sposób” życia lub postępowania, normy i obyczaje, zarówno takie, które uznawane są za obowiązujące lub przynajmniej zobowiązujące, jak i takie, od których opisujący je tym pojęciem zdecydowanie się dystansuje<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1368b (gdzie ἄγραφος νόμος utożsamione zostaje z „prawem uniwersalnym”, κοινὸς νόμος, przeciwstawione zaś partykularnemu (ἴδιος) prawu pisanemu (γεγραμμένος)); *contra*: 1373b (gdzie ἄγραφοι νόμοι obok γεγραμμένοι stanowią podgrupę ἴδιοι νόμοι, przeciwstawionych z kolei prawu uniwersalnemu/naturalnemu, κοινὸς νόμος); w systematyczny sposób za pomocą przejrzystych wykresów sprzeczności te przedstawia GUTHRIE 1971: 124, p. 1; zob. też CAREY 1996: 34n.

<sup>16</sup> Najważniejszymi są: HIRZEL 1903; EHRENBURG 1954: 167—172; GUTHRIE 1971: 117—130; ROMILLY 1971: 25—38; OSTWALD 1973; THOMAS 1996: 16—19; por. też DOVER 1974: 256n.; GAGARIN 2008: 33n.; OSTWALD w swojej monografii *nomos* (1969) niewiele uwagi poświęca temu zagadnieniu (VII—VIII, 1 i p. 4; 58); por. też TURASIEWICZ 1974: 19nn.

<sup>17</sup> A.J. FESTUGIÈRE: *Personal Religion among the Greeks*. London 1954, s. 52 (“one of the noblest beliefs of the fifth century”); por. HIRZEL 1903: 96 (polemicznie): „ein die Gewissen der Menschen verpflichtendes Gebot”.

<sup>18</sup> Jak zauważył jednak CAREY (1996: 37), trudno w zachowanych tekstach oratorów znaleźć przykład ilustrujący zastosowanie motywu „niepisanych praw” w sposób, w jaki postuluje Arystoteles; nigdzie bowiem nie zostają one przeciwstawione prawom stanowionym (por. SICKINGER 2007: 290), tam zaś, gdzie pojawiają się ([Lizjasz] *Przeciwko Andokidesowi* (6) 10; Demostenes, *O wieńcu* (18) 275; *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 70), służą amplifikacji argumentu opierającego się na tych ostatnich.

<sup>19</sup> „Prawo stanowione” oznaczać mogły ἡ ρήτρα, τὰ εἰρημένα, τὸ γράφος, τὰ γράμματα, ὁ ἄδος; por. OSTWALD 1969: 7n.; THOMAS 2005: 50n.; GAGARIN 2008: 34; nt. θέσιμος zob. EHRENBURG 1921: 104—114; OSTWALD 1969: 12—19, zwł. 18; TURASIEWICZ 1973: 382nn.; por. BENVENISTE 1969: 2.102.

<sup>20</sup> Por.: Hezjod, *Prace i dni*, 276nn.; EHRENBURG 1921: 115; WOLF 1950: 151; OSTWALD 1969: 21; zob. też HIRZEL 1907: 378n.; TURASIEWICZ 1974: 10n.



Znaczenie „stanowionego prawa” przypisywać zaczęto mu dopiero w V wieku<sup>21</sup>, przy czym niejednokrotnie jest ono w tekstach pochodzących z tego okresu stosowane wymiennie z *thesmos*. Konsekwentnie zaś zaczęto używać go na określenie stanowionych, spisanych i w stosownej postaci upublicznionych norm prawnych dopiero w wieku IV p.n.e.

V wiek zatem, „historyczny moment tragedii”, był zarazem historycznym momentem owego znaczeniowego przesunięcia. Wtedy też dopiero wyraźnie rysuje się proces konceptualnego rozróżniania technicznego, legislacyjnego znaczenia pojęcia *nomos* z jednej strony, z drugiej zaś składających się na jego historyczny bagaż semantyczny nielegislacyjnych, ale jednak normatywnych sensów, odnoszących się do rozmaitych sfer życia, pozaprawnych zasad moralnych czy regulacji kultowo-religijnych. To one właśnie stanowić miałyby kształtowaną w tym okresie, bardzo obszerną i bardzo niejednorodną, niekiedy też wewnętrznie sprzeczną kategorię pojęciową „niepisanych praw”<sup>22</sup>. Jak zauważyła R. Thomas, „nie rozróżnia się »praw niepisanych« i stanowionych, dopóki nie zacznie się postrzegać tych ostatnich jako konkretnej kategorii”<sup>23</sup>.

Tyle „prawo” — pierwszy z dwóch pojęciowych filarów, na których opiera swój konceptualny gmach politycznej zemsty „Eufiletos”. Drugim jest „sprawiedliwość”, po dziś dzień wciąż niedokończony produkt wielowiekowej filozoficznej, teologicznej i prawnej refleksji, a przy tym jednak powszechnie (choć intuicyjnie) zrozumiały, bo też terminologicznie jednorodny. W starożytnej grece jednak sprawiedliwość ma niejedno imię, mimo iż pojęcia z reguły tłumaczone w ten sposób

<sup>21</sup> Jako *terminus ante quem* OSTWALD (1969: 58n.) przyjmuje 463, prawdopodobną „premierę” *Błagalin* Ajschylosa, gdzie pojęcie to pojawia się po raz pierwszy w tym właśnie znaczeniu (387—391); zob. też TURASIEWICZ 1981: 147; THOMAS 2005: 51.

<sup>22</sup> Na co szczególnie zwraca uwagę OSTWALD (1973), polemizując z koncepcją spójnych ἀγραφοὶ νόμοι, jaką przedstawia HIRZEL (rozumianych za Arystotelesem jako partykularne, niepisane „obyczaje” (1903: 14—19) z jednej strony i „die bei allen Menschen geltenden Naturgesetze” (22—29) z drugiej); zob. też MEIER 1990: 175; bliski konserwatywnemu punkt widzenia przedstawia ALLEN (2005: 388nn.); najczęściej wśród „praw niepisanych” wymieniane są trzy bardzo ogólne nakazy („the three Greek commandments”; EHRENBURG 1954: 167): „czcić bogów, rodziców i gości (ξένοισ)” (ibidem); por. Ksenofont, *Memorabilia* 4.4.19n.; zob. też HIRZEL 1903: 32n.; OSTWALD 1973: 92n.

<sup>23</sup> „You do not distinguish unwritten laws from written until you are beginning to see written law as a definite category” (THOMAS 1996: 16); por. też: ROMILLY 1971: 26nn.; OSTWALD 1973: 101nn.; THOMAS 2005: 52—59; GAGARIN 2008: 6nn., 33n.; najwcześniejsze wzmianki o „prawach niepisanych” znajdujemy w *Antygonie* Sofoklesa (454n.) i *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa (2.37.3); warto przy tym nadmienić, że odwrotny proces mógł wystąpić dla pojęcia *thesmos*: wypierane z wyściowego znaczenia stanowionego prawa bywało już w V wieku odnoszone do niepodlegających oficjalnej legislacji moralnych zasad i obyczajów; por. EHRENBURG 1921: 113n.; jak słusznie zauważył HIRZEL (1903: 39; por. EHRENBURG 1921: 113), brak jednak w tekstach pochodzących z okresu klasycznego pojęcia ἀγραφος θεσμος.

należą do tej samej etymologicznej grupy<sup>24</sup>. Najbardziej wymowną ilustrację tej wieloznaczności znaleźć możemy w *Polityce* Arystotelesa:

Wymiar sprawiedliwości (*dikē*) jest podstawą porządku istniejącego we wspólnocie politycznej, sprawiedliwość zaś (*dikaioσynē*) polega na ustaleniu tego, co sprawiedliwe (*dikaion*)<sup>25</sup>.

Mimo pozorów niezgrabnej tautologii twierdzenie to jest precyzyjną wykładnią moralności politycznej. *Dikē*, *dikaioσynē*, (*to*) *dikaion* — wszystkie te trzy kluczowe pojęcia obejmują wprawdzie znaczenie „sprawiedliwość”, trudno jednak uznać je za pełne synonimy. *Dikaion* jest „sprawiedliwością”, tyle że wyznaczoną sądowym werdyktem; jako takie zdecydowanie lepiej odnajduje się w bardziej dosłownym tłumaczeniu: „to, co sprawiedliwe”, inaczej mówiąc: „to, co się każdemu należy”. *Dikaioσynē* zaś jest już cnotą etyczną (i polityczną zarazem!), sprawiedliwością zinterioryzowaną, cechą charakteryzującą człowieka i obywatela, który w swym postępowaniu kieruje się „tym, co sprawiedliwe”<sup>26</sup>. Sporo kontrowersji budzi natomiast znaczenie terminu, którego sens w przytoczonym twierdzeniu wydaje się bardzo konkretny i przejrzysty: *dikē*. „Wymiar sprawiedliwości” czy też po prostu „procedura sądowa” jest tu wprawdzie przekładem jak najbardziej uzasadnionym; znaczenie to dominuje również w zachowanych tekstach ateńskich oratorów, mowach sądowych, będących punktem odniesienia do rozważań Stagiryty. Swym rozległym, najrozleglejszym spośród wszystkich trzech, zakresem semantycznym obejmuje ono jednak, oprócz wielu innych sensów, także „karę” i „sprawiedliwość”. To właśnie w tych dwóch, być może nierozdzielnych, znaczeniach posługuje się nim Eufiletos, opisując swoją zemstę na Eratostenesie, którą to dwoistość dobrze oddaje przekład Turasiewicza: „zgodnie ze sprawiedliwością wymierzyłem mu tę karę”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> We wczesnej poezji tłumaczony bywa również w ten sposób rzeczownik θέμις; por. HIRZEL 1907: 32nn., 40n.; EHRENBURG 1921: 4—18; OSTWALD 1973: 676nn.; JANIK 2003; nt. jej boskiej osobowości i prerogatyw w literaturze i kulcie zob. HIRZEL 1907: 1—18; EHRENBURG 1921: 23—41; w okresie klasycznym pojęcie to odnoszone było do sfery nakazów i zakazów o charakterze religijnym, por. HIRZEL 1907: 38nn.; EHRENBURG 1921: 19nn.; poklasycznym autorom jednak zdarzało się stosować θέμις wymiennie z innymi pojęciami „dyskursu politycznego” (np. *Antologia palatyńska* 7.574), por. HIRZEL 1907: 45n.

<sup>25</sup> ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις (Arystoteles, *Polityka* 1253a; przekład L. Piotrowicza, zmodyfikowany; tekst grecki za: W.D. Ross (ed.): *Aristotelis politica*. Oxford 1957); δικαιοσύνη i δίκαιον bywają definiowane identycznie, por. Platon, *Państwo* 331d i 331e.

<sup>26</sup> MILLER 1995: 58n.; por. HAVELOCK (1969: 62), który Herodotową (1.96) δικαιοσύνη definiuje jako “property of a judge who demonstrates the clarity of distinction between *dikaion* and *adikon* by the probity of his legal administration”.

<sup>27</sup> OSTWALD (1973—1974: 677) *dikē* “also is the ‘punishment’ or ‘retribution’ assigned to the doer of evil, and it is a punishment the justice of which is never questioned [wyróżn. — J.K.]”.

Dużo częściej niż w oratorstwie sens ten zaznacza swoją obecność w niemal współczesnym mu języku tragedii, co zapewne jest spadkiem po wcześniejszej poetyckiej tradycji i krętej historii samego pojęcia *dikē* w epokach poprzedzających rozwój tragicznego dramatu i jego „historyczny moment”<sup>28</sup>.

Ortodoxyjna wersja tej historii zakłada w pełni amoralne i normatywnie neutralne rozumienie *dikē* w *Iliadzie*<sup>29</sup>, na które nakładają się zarysy etycznego znaczenia w *Odysei*<sup>30</sup>. W *Pracach i dniach* Hezjoda natomiast moralna cnota sprawiedliwości manifestuje się w pełni w osobie personifikowanej *Dikē*, córki Zeusa<sup>31</sup>. Z niej później Solon uczynił cnotę polityczną<sup>32</sup>, presokratycy zaś kosmiczne pryncypium, rządzące mechaniką wszechrzeczy<sup>33</sup>.

Jako cnota moralna jednak „sprawiedliwość” podlega konceptualizacji w jednoznaczny i niebudzący wątpliwości sposób dopiero w prozie filozoficznej IV wieku. Dopiero wtedy bowiem ukształtowane zostaje terminologiczne rusztowanie, na którym koncepcja ta mogła się oprzeć, z kluczowym pojęciem *dikaïosynē* na czele<sup>34</sup>. U wcześniejszych autorów znajdujemy je w kilku tylko miejscach w tekstach prozatorskich, w poezji zaś, pomijając wątpliwy dystych Teognisa z Megary oraz jeden fragment zaginionej tragedii Eurypidesa, nie pojawia się ono w ogóle<sup>35</sup>. Na tej właśnie podstawie niektórzy argumentują, iż *dikē* w poezji archaicznej, a nawet

<sup>28</sup> Najważniejszymi opracowaniami tego problemu są: HIRZEL 1907: 56—227; EHRENBURG 1921: 54—96; WOLF 1950, T. 1; GAGARIN 1973, 1974; OSTWALD 1973; HAVELOCK 1978; DICKIE 1978; LLOYD-JONES 1983<sup>2</sup>: 1—78; ALMEIDA 2003: 175—188; zob. też JANIK 2003; mniej aktualne wydają się rozważania, które temu problemowi poświęca JAEGER (2001: 130n., 170—175, 213nn.), oraz skrajnie odmienne stanowisko, które prezentuje RODGERS (1971).

<sup>29</sup> EHRENBURG 1921: 54—58; LLOYD-JONES 1983<sup>2</sup>: 5n.; wyraźnie normatywne, jeśli nie moralne znaczenie sugeruje jednak opis *dikē* (personifikacja!) wypędzanej z agory przez niesprawiedliwe wyroki (σκολιάς θέμιστας, *Iliada* 16.387), zob. HIRZEL 1907: 57, p. 4, 95nn.; EHRENBURG 1921: 56, 69n.; DICKIE 1978: 88; *contra*: GAGARIN 1973: 86; HAVELOCK 1978: 136n.; SAUNDERS 1991: 36 i p. 13; wyczerpujący przegląd wcześniejszej literatury przedmiotu daje KIRK 1985—1993 (JANKO): 4.366.

<sup>30</sup> EHRENBURG 1921: 59n.; por. HAVELOCK 1978: 179—184, 190nn.; zob. też JANIK 2003; LLOYD-JONES (1983<sup>2</sup>: 31; por. 1987: 7) uważa jednak, że „moralność” *Odysei* (z jej czarno-białymi postaciami, „niczym w westernie”) jest dużo prostsza niż *Iliady*; zob. też KROKIEWICZ 2000<sup>2</sup>: 124.

<sup>31</sup> EHRENBURG 1921: 62—70; wciąż nierozstrzygnięta kwestia chronologii względnej twórczości Homera i Hezjoda z pewnością jednak sprawy tej nie ułatwia (por. WEST 1966: 46n.; LLOYD-JONES 1983<sup>2</sup>: 36 za pierwszeństwem Hezjoda; *contra*: HAVELOCK 1978: 214n.).

<sup>32</sup> EHRENBURG 1921: 83—88; zob. też ALMEIDA 2003, który też zawiera najnowsze studium nad znaczeniem pojęcia *dikē* (175—188); najnowszym, zwięzłym opracowaniem problemu *dikē* w twórczości Solona jest BLAISE 2006: 115—119.

<sup>33</sup> Heraklit fr. 23, 28 i 94 DK i KIRK 1962<sup>2</sup>; por. EHRENBURG 1921: 89—93; GAGARIN 1976: 66; zob. też VIDAL-NAQUET 2003: 32.

<sup>34</sup> HAVELOCK 1978: 306—323; 1969.

<sup>35</sup> ἐν δὲ δικαιοσύνην συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή' ἔστι (*Theognidea* 147; tekst za: D. YOUNG (ed.): *Theognis*. Stuttgart 1998; „Teubner”); δικαιοσύνας τὸ χρύσεον πρόσωπον (Eurypides fr. 486 Kn. (*Melanippe Mqdra*)); por. COLLARD ET AL. 1995—2004: 1.270 (“unusual”).

wczesnej klasycznej, nie ma w ogóle moralnego czy też, w szerszym rozumieniu, normatywnego znaczenia, dostrzegając w pojęciu tym przede wszystkim sens narzucany mu później w oratorstwie (i prozie filozoficznej) klasycznych Aten: proces sądowy<sup>36</sup>. To niewątpliwie pożądane antidotum na ekscesy jego moralizujących interpretacji (w odniesieniu do wczesnej literatury greckiej), postulowane całkowite odrzucenie jego normatywnych sensów wydaje się jednak popadającą w drugą skrajność generalizacją<sup>37</sup>. Jakkolwiek trudna do przyjęcia w całości, „amoralna” krytyka archaicznej koncepcji *dikē* odsłoniła wszelako istotną jej cechę, która umykać może ideom i ideałom transcendentnych moralnych cnót. Dobitnie wykazała ona, że, choć niepozbawiona normatywnego aspektu, *dikē* jest wciąż ściśle powiązana z procesem sądowego wymierzania sprawiedliwości, rozumianego tu zresztą bardziej dosłownie, jako wyznaczanie granicy tego, co się każdemu należy<sup>38</sup>. Czy była ona już wtedy zinterioryzowaną moralną zasadą, to kwestia co najmniej dyskusyjna. Jedno wydaje się natomiast pewne. Zanim „mieszkaniem” *dikē* stało się „serce” czy sumienie człowieka, była nim wcześniej agora. *Dikē* istniała najpierw wśród ludzi, a dopiero potem w nich samych<sup>39</sup>.

Ten ostatni aspekt pojęcia *dikē* i całej grupy jego etymologicznych powinowatych nabiera szczególnego znaczenia w retoryce sądowej, gdzie stajemy wobec dwóch sprzecznych, wzajemnie wykluczających się pretensji do „sprawiedliwości”. Taką właśnie pretensję czyni przed trybunałem w Delfinion „Eufiletos”, określając swą zemstę jako *dikē* — czego „nieartystycznym” dowodem jest jej zgodność z „prawem” (*nomos*) — siebie samego zaś i całe swe postępowanie opisując epite-tem *dikaïos*. Jej, owej pretensji, pragmatyczny wymiar, jej „moc sprawcza”, rysuje się tu zresztą ze szczególną wyrazistością, bo przesądza ona o przebiegu procedur sądowych, kwalifikując sprawę Eufiletosa pod jurysdykcję jednego konkretnego trybunału, tego, który rozstrzygał kwestię „zabójstwa sprawiedliwego” (*phonos dikaïos*): Delfinion.

<sup>36</sup> “The WD [*Prace i dni* — J.K.] is not a treatise about morality or justice, but rather about prosperity and the necessity of an effective legal process to help achieve it” (GAGARIN 1973: 81; por. też 1974: 186; 1976: 13n., 25n.).

<sup>37</sup> Proponowana przez Gagarina „amoralna” interpretacja *δίκη* w *Iliadzie* 16.386nn. wydaje się dalece nieprzekonująca; por. DICKIE 1978; nt. nadmiernej „moralizacji” archaicznej *δίκη* zob. krytykę HAVELOCKA (1978: 250nn.).

<sup>38</sup> Por. podsumowanie LLOYD-JONESA (1983<sup>2</sup>: 35), który zresztą bez wahania tłumaczy *dikē* — Hezjodejską czy nie — jako (tytułową) „justice”: “Zeus’ justice requires not only that men be just in their dealings with one another but that they remember their subordinate station, and do not try to obtain a share in the privileges of the immortals”; por. HAVELOCK (1969: 51): “dike and dikaïos [...] connote rights rather than righteousness”; zob. też OSTWALD 1973—1974.

<sup>39</sup> Zob. HAVELOCK 1978: 311n.; por. Arystoteles, *Polityka* 1283a: κοινωτικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναι φάμεν τὴν δικαιοσύνην; zob. też OSTWALD 1973—1974: 674n. (“both [tj. *themis* i *dikē* — J.K.] operate only in the larger social group”); zob. też WOLF 1950: 2 344n.; DODDS 1973: 45 (za Jaegerem): “no distinction between morals and politics”.

Ów pragmatyczny, proceduralny wymiar pretensji do sprawiedliwości, pretensji do *dikē* lub *dikaion*, nie zawsze jest oczywisty. Niejednokrotnie spotkać możemy w literackich zabytkach starożytnej Grecji wypowiedzi, które na pozór zadają wręcz kłam temu założeniu. Bo niepodobna przecież uznać za „polityczny” akt mowy liryczną skargę Safony na miłosną „krzywdę” (*adikia*) doznaną ze strony ulubienicy<sup>40</sup>. Ani tym bardziej zgola niepoetycki donos porzuconej kochanki Eratostenesa (porzuconej dla żony Eufiletosa), dla której to, co spotkało ją z jego strony, stanowi również *adikia*<sup>41</sup>. Fakt, iż obie te wypowiedzi zwróciły na siebie uwagę krytyków, wymownie świadczy o ich osobliwości i, być może, wewnętrznej sprzeczności. Paradoksalnie to jednak poezja Safony wydaje się tu dużo mniej problematyczna: mamy w niej bowiem do czynienia z typowym przykładem figuratywnego, „pasożytniczego” — w terminologii J.L. Austina — wykorzystywania pragmatyki wypowiedzi w tekście literackim<sup>42</sup>. W podobnym duchu presokratycki, czyniąc z *dikē* kosmiczną zasadę wszechrzeczy, „pasożytują” na dyskursie politycznym, który wykorzystują do opisanego procesów fizycznych (i metafizycznych)<sup>43</sup>.

Przytoczona w mowie zależnej skarga kochanki Eratostenesa nie jest jednak wypowiedzią o charakterze figuratywnym. Mimo to jej pragmatyczny, illokucyjny wymiar pozostaje ten sam: nie ma ona żadnej mocy „sprawczej”. W poetyckiej wypowiedzi Safony jest ona przynajmniej w konwencji tej przedstawiona: podmiot liryczny wszak skarży się tu bóstwu, swoistej „wyższej instancji”, które też z uśmiechem skargi tej wysłuchuje. Na tym tle pretensja, którą czyni do *dikē* kochanka Eratostenesa, jawić się musi z politycznego punktu widzenia pretensją nieszczęśliwą. Pod pojęciem tym nie kryje się w żadnym wypadku jej ocena w kategorii prawda — fałsz; to sprawa drugorzędna. Skarga kochanki Eratostenesa, uważającej się za pokrzywdzoną (*adikeisthai*), jest nieszczęśliwa o tyle, że nie towarzyszy jej to, co Austin określił jako „stosowne okoliczności”, w kontekście

<sup>40</sup> τίς σ', ὦ | Ψάπφ' ἀδικίῃ (Safona fr. 1.19n. LP); owa „miłosna *adikia*” dotyczy najprawdopodobniej „odrzućcia oferty miłosnej”, niekoniecznie zaś zdrady, zob. dyskusję w: BARTOL — DANIELEWICZ 1999: 2.135; por. DOVER 2004: 213n.

<sup>41</sup> αὕτη δὲ ὀργιζομένη καὶ ἀδικεῖσθαι νομίζουσα (Lizjasz, *W sprawie zabójstwa Eratostenesa* (1) 15); por. CAREY 1989: 71.

<sup>42</sup> “[...] parasitic” (AUSTIN 1962: 22); zob. jednak CALAME (1997: 211): “the rupture by one of the members of Sappho’s circle of the bonds of loving friendship was felt as a juridical violation of the rules [...] it meant also to break the bonds sanctioned by a contract”; *contra*: zob. wcześniej.

<sup>43</sup> δίδοναι γὰρ αὐτὰ [tj. τὰ ὄντα — J.K.] δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (Anaksymander, fr. 1 DK); εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ὄντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεών (Heraklit, fr. 80 DK); “Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροισι ἐξευρήσουσιν (fr. 94 DK); dyskusja w: KIRK ET AL. 1999: 125nn. (Anaksymander), 196n. (Heraklit fr. 80), 203n. (fr. 94); nt. związków *dikē* Heraklita z tradycją Hezjodejską zob. KIRK 1962: 240 (z obszerną dyskusją poświęconą całemu fr. 80.238—44); nt. Erynii jako strażniczce porządku naturalnego zob. 287 (dyskusja nt. fr. 94, 284—288).



których dana wypowiedź nabiera performatywnego, pragmatycznego wymiaru<sup>44</sup>. Bo z pewnością, mimo formalnych podobieństw, dzielą ją diametralne różnice od skargi, którą wnieśli na przykład Meletos, Anytos i Lykon: „Sokrates dopuszcza się niesprawiedliwości” (*adikei Sōkratēs*). Kiedy zatem subiektywne roszczenie do *dikē* staje się „szczęśliwym” aktem mowy, nabiera „mocy politycznej”? Warunkiem koniecznym, którego zabrakło kochance Eratostenesa, jest, najogólniej mówiąc, kontekst przestrzeni czy też sfery publicznej. Tej ostatniej nie należy utożsamiać wyłącznie z sądem, choć to ateńskie trybunały były jej bodaj najważniejszym instytucjonalnym zakotwiczeniem: jak zauważył E.A. Havelock, „sprawiedliwość (*dikē*) jest słowem, które wypowiada się na głos”<sup>45</sup>.

A odnosi się to w równym stopniu do sądowej retoryki, co do tragedii. Sama formuła dramatu już sprawia, że brak tutaj głosu uprzywilejowanego, którym gdzie indziej jest narrator czy podmiot liryczny<sup>46</sup>. W ograniczonym tylko zakresie „funkcję” tę pełnić może *deus ex machina*, którego autorytet ma jednak charakter raczej dramaturgiczny niż moralny<sup>47</sup>. Poza tym są tylko głosy „postaci działających”, które fabuła tragedii z definicji niemal zwraca przeciwko sobie nawzajem. Głosy zatem „subiektywne”, nieautorytatywne. A gdy przychodzi do ważenia moralnych i prawnych racji, do sporu o „sprawiedliwość”, pozostające zawsze — niechby i uzasadnionymi — pretensjami<sup>48</sup>. Sprzecznymi, wzajemnie się wykluczającymi, a zarazem nieustannie poddawany publicznej osądowi, wypowiedzianymi „na głos”. Bo „publiczne” jest przede wszystkim samo przedstawienie dramatyczne, gromadzące polis w Teatrze Dionizosa na kontemplacji przedsta-

<sup>44</sup> Problemowi „infelicitities” poświęcony jest cały II wykład (10—24) w: AUSTIN 1962; nt. „stosownych okoliczności” („appropriate circumstances”) zob. 13.

<sup>45</sup> „A ‘justice’, singular or plural (*dikē, dikai*), is something spoken out aloud” (HAVELOCK 1978: 135); por. BENVENISTE 1969: 2.109: «Car, il ne faut pas l’oublier, la *dikē* est une formule».

<sup>46</sup> Wątpliwości budzi traktowanie chóru jako *porte parole* czy też „tuby” (*mouthpiece, Sprachrohr*) dramatopisarza (scholion do *Medei* 823: ἀεὶ ὁ χορὸς ἐν προσώπῳ τοῦ ποιητοῦ εἰσάγεται; dyskusja: ROSENMEYER 1993: 562 z odniesieniami); por. KITTO 1997: 15, 16, 156; FRIIS JOHANSEN, rec. KAIMIO 1970, *Gnomon* 46 (1974), s. 7; GOULD 2001: 378 (= SILK 1996: 217); L. BATTEZZATO w: GREGORY 2005: 155; MASTRONARDE 2010: 114—121; nt. złożoności „funkcji” jego wypowiedzi zob. KRANZ 1933: 171; por. HOSE 1990: 1.32n.; nt. autorytatywności niektórych z nich zob. ROSENMEYER 1993: 567—570; KAIMIO 1970: 92nn. (nieprzekonujące kryteria formalne); szczególny status mogą mieć wypowiedzi „autoreferencjalne”, w których nawiązuje on do swego kultowo-rytualnego statusu — jako (dionizyjskiego) chóru — zawieszając niejako swą dramaturgiczną tożsamość; zob. HENRICHs 1994—1995; CALAME 1999: 130nn., 148—153; nt. „polifonicznej” natury pieśni chóralnych („emotive voices”, „performative voices”, „hermeneutic voices”) zob. CALAME 2005; nt. niedramatycznych chórów ku czci Dionizosa zob. CALAME 1997: 136nn.

<sup>47</sup> Prześmiewczy *locus classicus* to fragment *Poezji* (Ποίησις) Antyfanesa (189.13—17 PCG; por. Arystoteles, *Poetyka* 1454a); nawet bogowie *ex machina* nie muszą być jednak głosem moralnego autorytetu (np. *Hippolytos*, *Bachantki*); por. REHM 1992: 70nn.; MASTRONARDE 2010: 188nn.; nt. *deus ex machina* zob. też DUNN 1996: 26—44; MASTRONARDE 2010: 181—195.

<sup>48</sup> Por. GAGARIN 1978b: 136n.; BLUNDELL 1989: 7—16.

wionych na scenie zdarzeń i wypowiedzanych z niej słów. Publiczna jest zatem przestrzeń teatralna, publiczna jest jednak również przestrzeń sceniczna i to nie tylko dlatego, że konwencjonalnie wyobraża ona przestrzeń otwartą, której topograficznym wyznacznikiem, tłem jest często „pałac królewski” — siedziba politycznej władzy — symbolizowany przez budynek sceniczny (*skēnē*). Nawet tam bowiem, gdzie *skēnē* reprezentuje miejsca niemające z polis i polityką nic wspólnego, czyny i słowa postaci dramatu pozostają wciąż publiczne, a to za sprawą towarzyszącej im niemal ciągle obecności dwunastu lub piętnastu choreutów, którzy w tragedii greckiej, jaką znamy, są zawsze integralnym elementem akcji dramatycznej, nawet jeśli, wbrew postulatowi Arystotelesa, nie funkcjonują oni jako „jeden z aktorów” (a tematyczny związek ich pieśni z treścią przedstawienia wydaje się w najlepszym wypadku luźny). Tragiczny chór nieczęsto jest „widzem idealnym”, jego dramaturgiczna „tożsamość” zaś nierzadko czyni bezkrytyczne uznawanie go za „reprezentanta polis” wątpliwym<sup>49</sup>. Jego obecność zawsze jednak sprawia, że fizycznie zakotwiczona na orkestrze przestrzeń sceniczna staje się przestrzenią publiczną<sup>50</sup>. Dzięki niemu racje i pretensje postaci dramatu istotnie wypowiedane są „na głos”<sup>51</sup>.

### NIECH *DIKĒ* PROWADZI...

To wezwanie oskarżyciela, mówcy w pierwszej spośród zachowanych mów Antyfonta: *Przeciwko Macosze*. Rozpoczyna nim przedstawienie swojej wersji wydarzeń (*narratio*), zgodnie z którą oskarżona, tytułowa macocha, podstępnie — za pomocą trucizny — zgładzić miała jego ojca. Zabójstwa w łonie rodziny to niemal

<sup>49</sup> „Widz idealny” („Idealisierte Zuschauer“) to koncepcja SCHLEGELA (1966: 5.65); reprezentant polis: VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 13n., 27; LONGO 1990: 17; VERNANT — VIDAL-NAQUET 1986: 159; polemizuje z tym GOULD 2001: 378—404 (= SILK 1996: 217—243), kładąc nacisk na dramaturgiczną tożsamość, „odmienność” chóru (kobiety, niewolnice, cudzoziemki *etc.*), uniemożliwiającą jego identyfikację z polis; por. też SCULLION 2002: 131nn.; CALAME 2005: 229; *contra*: GOLDHILL 1996; FOLEY 2003: 14; zob. też HOSE 1990: 1.32n.; CALAME 1999; koncepcję tę łączy z problemem rytualnej autoreferencjalności chóru HENRICHs (1994—1995).

<sup>50</sup> Por. GOULD 2001: 401 (= 1996: 233): „their [tj. chóru — J.K.] constant and essential presence [...] creates a collective, and in some sense communal [wyróżn. — J.K.], dimension of the tragic” (por. 84n., 89); nt. przestrzeni scenicznej jako przestrzeni publicznej zob. PADEL 1990: 336—341; nt. językowego aspektu kolektywnej natury chóru zob. KAIMIO 1970: 36—60; sugerowano również (SEIDENSTICKER 1995: 155; MASTRONARDE w QUCC 1998, 60.3, s. 64; MASTRONARDE 2010: 103n.), że (dramaturgicznie) żeńskie chóry kształtują atmosferę większej intymności, w odróżnieniu od bardziej politycznego „kontekstu” dostarczanego przez chóry męskie; *contra*: FOLEY 2003: 20.

<sup>51</sup> GAGARIN (1976: 136n.) uznaje pretensję za najważniejsze znaczenie pojęcia *dikē* w *Orestei* i u Ajschylosa w ogóle; zob. też BOROWSKA 1989: 74nn.; nt. prawnego kontekstu dramatów attyckich zob. też HARRIS ET AL. 2010.



tragedia przeniesiona z teatru do sądu. I choć sam oskarżyciel Orestesem nie jest (i chyba nie chciałby być)<sup>52</sup>, to nie waha się jednoznacznie porównać oskarżonej do Klytajmestry<sup>53</sup>. „Niech *Dikē* prowadzi”. Poetycki ton tych słów nie umknął uwagi krytyków. W czasach Antyfonta personifikacja *dikē* była motywem o długiej, bo sięgającej Hezjoda, literackiej tradycji. Poetycki zaś obraz „*dikē* prowadzącej” niejednokrotnie gości w języku współczesnej (z grubsza) Antyfontowi tragedii. Jak na ironię, posługuje się nim również sama Klytajmestra. Ta Ajschylosowa<sup>54</sup>.

„Scena z purpurą” *Agamemnona*, owo potężne w swej wymowie zdarzenie dramatyczne, staje się tłem dla tej właśnie wypowiedzi, w której pod maską złowrogiej dwuznaczności Klytajmestra przygotowuje pierwszy grunt pod swą późniejszą apologię:

Niechajże legnie przed nim gościniec z purpury, | by go, ocalonego w dom ten wiodła *Dikē*! | Potem już czuć będzie moja myśl bezsenna | by reszty z bogami dokonać tak, jak trzeba (*dikaiōs*)<sup>55</sup>.

Oto *Dikē* wiedzie w tryumfalnym pochodzie zwycięzcę, „najbardziej spośród ludzi godnego czci”, wielkiego „sądowego przeciwnika” (*antidikos*) Priama, który dochodząc „sprawiedliwości” (*dikaia*) — czy raczej swojej pretensji do sprawiedliwości — sądowym wyrokiem bogów zniszczył jego miasto, odbierając podwójną odpłatę za Parysowe przewinienie (*hamartia*)<sup>56</sup>. To tylko najbardziej wyraziste przykłady języka prawa i retoryki sądowej w opisie typowo heroicznego „doko-

<sup>52</sup> Sam Orestes zapamiętany został przez ateńskich oratorów przede wszystkim jako szaleniec (Ὀρέστης ὁ μαινόμενος), por. Hyperejdes, *W obronie Lykofrona* (2) 7 (Jensen); więcej odniesień zob. D. WHITEHEAD: *Hyperides. Forensic Speeches*. Oxford 2000, s. 122; nt. oboczności form imion — Κλυταίμηστρα/Κλυταίμνηστρα (i związanych z nimi „etymologii” oraz gier słownych z μήδομαι) zob. FRAENKEL 1950: 252n.; na rzecz formy Κλυταίμνηστρα argumentuje P. MARQUARDT: *Clytemnestra: A Felicitous Spelling in the Odyssey*. *Arethusa* 25.2 (1992).

<sup>53</sup> Δίκη δὲ κυβερνήσειεν (Antyfont, *Przeciwko Macosze* (1) 13); nt. tej metafory zob. GAGARIN 1997: 27; porównana do Klytajmestry: Antyfont, *Przeciwko Macosze* (1) 17.

<sup>54</sup> Wśród najważniejszych studiów poświęconych językowi i aspektom prawno-politycznym (z pominięciem „czysto” politycznych) *Oreste*i wymienić należy: DAUBE 1939; ROBERTSON 1939 (cała twórczość Ajschylosa); PODLECKI 1966: 63—100; GAGARIN 1976: 57—118; TURASIEWICZ 1981 (cała twórczość); GOLDHILL 1984 (gdzie polityka, choć nieobecna na pierwszym planie, ciągle powraca w dekonstrukcjonistycznej analizie języka trylogii), 1986: 1—56; 2004<sup>2</sup> (por. też 1997a: 137—140).

<sup>55</sup> εὐθὺς γενέσθω πορφυρόστρωτος πόρος, | εἰς δῶμ’ ἄελπτον ὥς ἂν ἡγήται Δίκη. | τὰ δ’ ἄλλα φροντίς οὐχ ὕπνῳ νικωμένη | θήσει δίκαιως ξὺν θεοῖς τειμαρμένατ. (Ajschylos, *Agamemnon* 910—913; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); nt. ironii tych słów i podwójnego znaczenia δῶμ’ ἄελπτον zob. VERRALL 1904: 113; AMMENDOLA 1955: 150; DENNISTON — PAGE 1957: 148; MAZON: 42, p. 1; SOMMERSTEIN 105, p. 189; por. też FRAENKEL 1950: 2.413.

<sup>56</sup> „Najbardziej godny czci” (τίεσθαι ἀξιώτατος βροτῶν): Ajschylos, *Agamemnon* 531; „sądowy przeciwnik” (ἀντίδικος): 41; por. 451; „dochodząc sprawiedliwości” (δικαίων θ’ ὦν ἐπραξάμην): 812; „sądowy wyrok” (δίκας [...] κλυόντες [...] ψήφους ἔθεντο): 813—816; zapłata i przewinienie (διπλᾶ δ’ ἔτεισαν): 531.

niania”, jakim była wojna trojańska<sup>57</sup>. Jest ona w *Agamemnonie* konsekwentnie przedstawiana w pojęciowej oprawie dyskursu politycznego, jako *quasi*-proces tytułowego bohatera przeciwko Troi. W tym zatem kontekście obraz wiodącej Agamemnona *Dikē* jest logiczną konsekwencją jego własnych do niej roszczeń: to sprawiedliwość jego sądowej sprawy prowadzi go jako zwycięzcę, do domu, „którego nie spodziewał się ujrzeć”. A zarazem kolejna tylko pretensja, bo też moralna legitymizacja wojny trojańskiej, wyprawy pod patronatem Zeusa z jednej strony, z drugiej zaś szemranej — dosłownie!<sup>58</sup> — awantury o kobietę, „co wielu mężów zaznała”, wydaje się w *Agamemnonie* daleka od jednoznaczności. Być może więc już tu słowa Klytajmestry naznaczone są ironią; nikt od niej wszak nie wie lepiej, jakich zbrodni dopuścili się pogromcy Troi...

Metafora ta znajduje wymowną paralelę w innej, wcześniejszej tragedii Ajschylosa, gdzie po raz kolejny spotykamy obraz — dosłownie! — *Dikē*, która prowadzi kolejnego epickiego bohatera, występującego z kolejnym *quasi*-sądowym roszczeniem, w kolejnym, drugim po wojnie trojańskiej najbardziej „heroicznym” dokonaniu epoki bohaterskiej (chronologicznie pierwszym). Takie bowiem wyobrażenie — *Dikē* wprowadzającej go do ojcowskiego domu i dziedzictwa<sup>59</sup> — nie się namalowane na swojej tarczy Polinejkes, wiodąc argejskie zastępy, które szturmują siedem bram Teb. Na pozór sytuacje te są jednak diametralnie różne: wszak Agamemnon, inaczej niż syn Edypa, nie zgłasza, bo też zgłaszać nie musi, żadnych „pretensji” do swojego domu<sup>60</sup>. I jeden, i drugi obraz wyrasta jednak z tego samego roszczenia do *Dikē*, która prowadzi — prowadzić ma — zgłaszającego je ku zwycięstwu. Wygraną Polinejkesa jest odzyskanie dziedzictwa; wygraną zaś Agamemnona — powrót do domu po zniszczeniu Troi. Obu drogą tą prowadzi ta sama pretensja do *Dikē*. Obu z równie katastrofalnym skutkiem.

*Oresteja* to jednak nie tylko osobliwa manipulacja kształtującym się jeszcze w momencie jej „premiery” dyskursem politycznym<sup>61</sup>. To także oparty na wcześ-

<sup>57</sup> Por. DAUBE 1939: 96—150; zob. też WOLF 1950: 1.381n.; PODLECKI 1966: 64nn.; GAGARIN 1976: 69.

<sup>58</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 449, 456; por. Hezjod, *Prace i dni* 220, z komentarzem WESTA (1978: 211); zob. też ATHANASSAKI 1993: 156n.; nt. obrazu wojny trojańskiej w *Agamemnonie* zob. LEAHY 1974; nt. (rzekomego) pacyfizmu Ajschylosa zob. np. MURRAY 1940: 77; *contra*: np. SOLMSEN 1995<sup>2</sup>: 213, p. 134; zob. też SOMMERSTEIN 1996: 423—430; nt. problemu napięć „klasowych” (lud — elita/ władza) rysującego się (być może) w *Orestei* zob. GRIFFITH 1995: 81—107.

<sup>59</sup> Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom* 642—8; zwł. 645nn.: ἡγοιμένην [...] κατὰξω δ' ἄνδρα τόνδε; LUPAS — PETRE (1981: 206n.) zwracają też uwagę na fakt, iż „fałszywa” Δίκη Polinejkesa opisana tu zostaje jako „kobieta” (γυνή), podczas gdy „autentyczna” Δίκη jego brata to „dziewica” (παρθένος).

<sup>60</sup> Niepotrzebnie, w mojej opinii, komplikuje swą interpretację w tej kwestii FRAENKEL (1950: 2.413).

<sup>61</sup> Najstarsze zabytki sądowego oratorstwa są przynajmniej o dwie dekady późniejsze: *Tetralogie* Antyfonta (2—4) datowane (ostrożnie) na lata 30. V wieku (zob.: GAGARIN 2002: 52—62; S. USHER:

niejszej poetyckiej tradycji dyskurs tragiczny. Gdziekolwiek szukać będziemy bezpośredniego punktu odniesienia do niecodziennej w języku ateńskich sądów personifikacji *dikē* w mowie Antyfonta, właściwym „źródłem” będzie tu zawsze twórczość Hezjoda. Ten właśnie język przeszłości spotyka się ze współczesnym dyskursem politycznym w obrazach Ajschylosowej *Dikē*<sup>62</sup>. To bowiem w dydaktycznej epice poety z Askry ukształtowane zostają po raz pierwszy figury słów, których odzwierciedlenie znajdujemy w postaci *Dikē*, córki Zeusa, której „blask płonie w głębi kurnych chat” — w przeciwieństwie do pałaców królewskich rodzących zbrodnię (*hybris*) i zgubę (*atē*) — i której „dom upada”, gdy niegodziwiec uchodzi należytą mu karę<sup>63</sup>.

Ta właśnie Hezjodejska *Dikē* ukazuje jednak w *Orestei* swoje drugie oblicze. W świecie tak odmiennym od trudów rolniczej codzienności i regulujących je zasad, w świecie naznaczonym odwetową przemocą i przelewana pokolenie po pokoleniu krwią, *Dikē* jest już czymś dużo więcej niż tylko statyczną eksterioryzacją norm sądowych, pasywną ich personifikacją, ofiarą ludzkiej niegodziwości zanoszącą skargi przed tron Zeusa. Staje się ona jedną z boskich — czy może demonicznych — sił rządzących światem trylogii<sup>64</sup>. To na jej imię, wraz z Erynią i Zgubą (*Atē*), składa po zabójstwie męża solenną przysięgę Klytajmestra, oznajmiając zarazem, że to właśnie tej złowieszczej triadzie „zarznęła go w ofierze”<sup>65</sup>. To dla niej Los ostrzy miecz w chwili śmierci Agamemnona: dla „przyszłych spraw”, dla „mocarnego zabójcy”, „mściciela ojca i matkobójczej odrośli” — Orestesa. On sam zaś później przyzywa ją na pomoc jako sojuszniczkę wraz z Zeusem i Potęgą (*Kratos*) — w kolejnej triadzie bóstw, które patronować będą jego odwetowi<sup>66</sup>. Ta sama *Dikē* nieco wcześniej „wielkim głosem” wołała o zemstę, w kolejnej metaforze, jako egzekutor, który „odbiera to, co należne”, aby za chwilę objawić się

*Greek Oratory. Tradition and Originality*. Oxford 1999, s. 6, 355—359; por. też GAGARIN 1997: 9; DOVER 1950: 56—60; najstarsza wygłoszona przed sądem mowa, *W sprawie choreuty* (6), datowana na rok 419 (6.45n.; por. GAGARIN 1997: 220; DOVER 1950: 44 i p. 1); nt. relacji dyskursu tragicznego i politycznego w *Agamemnonie* zob. GOWARD 2005: 92; zob. też GRIFFITH 2009: 34n. (ogólnikowo).

<sup>62</sup> Na tej dwoistości KAUFMANN-BÜHLER (1955) opiera skądinąd nieprzekonujące założenie, iż osią teologii *Orestei* i innych zachowanych tragedii Ajschylosa jest konflikt między *dikē* „boską” i „ludzką” („göttliche — menschliche” — 90).

<sup>63</sup> Διὸς κόρα (Ajschylos, *Ofiarnice* 949); Δίκη δὲ λάμπει ἐν δυσκάπνοις δώμασιν (Ajschylos, *Agamemnon* 774n.); πίτνει δόμος Δίκας (Ajschylos, *Eumenidy* 516); PAPADOPOULOS 2010: 21n.

<sup>64</sup> Por. SOLMSEN 1995<sup>2</sup>: 159n., 192; zob. też WOLF 1950: 345; GAGARIN 1976: 68; BLAISE (2006: 115n.) tę przemianę personifikacji *Dikē* wiąże z twórczością Solona; nt. języka poezji Ajschylosa i jego przemian zob. też GRIFFITH 2009.

<sup>65</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 1432n.; zob. przede wszystkim ZEITLIN 1965: 475—478; por. też DAUBE 1939: 180n.; FRAENKEL 1950: 3.675.; por. KAUFMANN-BÜHLER 1955: 85, p. 7 (dla którego owa *dikē* to, oczywiście, „göttliche Dikē”; zob. wcześniej).

<sup>66</sup> Los-płatnierz (Αἶσα φασγανούργος): Ajschylos, *Ofiarnice* 647; por. Ajschylos, *Agamemnon* 1535n. (zob. dalej); „mocarny zabójca” (Orestes): 1648; „matkobójcza odrośl”: 1281; triada *Kratos*, *Dikē* i Zeus: *Cho.* 244n. (West, za Turnebusem, przypisuje wersy te Orestesowi).

jako kat, ścinający głowę Klytajmestry<sup>67</sup>. Ta wreszcie *Dikē* dotyka ręki Orestesa-mściciela, gdy w milczeniu — poza sceną — zabija on matkę, tam, gdzie wcześniej w ofierze dla tej samej *Dikē* zarżnięty został jego ojciec<sup>68</sup>.

## KRWAWA RZEMIEŚNICZKA

Gdy drzwi pałacu Atrydów, który wyobraża tu budynek sceniczny, zamykają się za Agamemnonem, jego los jest już przesądzony; „przekazany zostaje on”, jak pisze J. Vernant, „mocom podziemnym”<sup>69</sup>. Sama Klytajmestra nie jest jednak aż tak elokwentna. Swoją wypowiedź zamyka lapidarną, niemal konwencjonalną formułą. O resztę zatroszczy się sama. „Tak jak trzeba” (*dikaiōs*), o wszystko to, co „wyznaczone już zostało wyrokami losu” (*heimarmena*)<sup>70</sup>. Zepsuty tekst czyni to skondensowane i brzemienne w znaczeniu zdanie dalece nieprzejrzystym, nawet w odniesieniu do kluczowego przysłówka *dikaiōs*. Być może zresztą dwuznaczność ta jest tu celowo rozgrywana. Za moralnie neutralnym sensem: „resztą zajmę się, *tak jak trzeba*” — jak godzi się przy powitaniu pogromcy Troi — kryć się może bowiem ukryte pod maską ironii roszczenie samej Klytajmestry. Roszczenie do *Dikē*, na mocy którego zabije ona Agamemnona.

„Ja się raduję w tryumfie”<sup>71</sup> — oświadcza solennie mścicielka, wieńcząc w ten sposób swą pierwszą tyradę wygłoszoną nad nieostygłymi jeszcze trupami Agamemnona i Kassandry. Swego zwycięstwa<sup>72</sup> nie opiera ona jednak wyłącznie na

<sup>67</sup> „Głos *Dikē*” i *Dikē* egzekutor: Ajschylos, *Ofiarnice* 311nn. (zob. dalej); *Dikē* — kat: 883n.; *Dikē* dotykająca ręki Orestesa: 948.

<sup>68</sup> CENTANNI (2003: 1063) nieprzekonująco argumentuje na rzecz opozycji *themis* i *dikē* w *Orestei*, dostrzegając ją np. w Ajschylosowych *Ofiarnicach* 641n.: διαί Δίκας, τὸ μὴ θέμις, {γὰρ οὐ} | λάξ πέδον πατούμενας, co tłumaczy: „in nome di Dike — ma non è guisto [wyróżn. — J.K.] che a terra fu calpestata”; dużo bardziej przekonująco rozumie ten passus SOMMERSTEIN: “because justice, most wrongfully [wyróżn. — J.K.], is trampled unterfoot to the ground”; nt. tekstualnych wątpliwości dotyczących τὸ μὴ θέμις, {γὰρ οὐ} (taki tekst drukują WEST i SOMMERSTEIN; MAZON i PAGE — *intra cruces*) zob. GARVIE 1986: 220n.

<sup>69</sup> «[...] une façon de le livrer aux puissances infernales, de le vouer sans rémission à la mort» (VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 104).

<sup>70</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 912n.; θήσει δικαίως nasuwa skojarzenia z częstą — moralnie neutralną — kolokacją εὖ / καλῶς τιθέναι / τιθέσθαι (por. 1673: θήσομεν [...] «καλῶς»); zob. FRAENKEL 1950: 2.413n.

<sup>71</sup> ἐγὼ δ' ἐπεύχομαι (Ajschylos, *Agamemnon* 1394, zgodnie z transpozycją WESTA (1393n. za 1395—8), którą przyjmuje również SOMMERSTEIN); JUDET DE LA COMBE (2001: 631n.) podkreśla religijne konotacje tego wyrażenia (modlitwa); TAPLIN (1977: 328) uznaje całą tę scenę za prefigurację procesu w *Eumenidach*.

<sup>72</sup> Por. ἐμοί δ' ἄγων ὅδ' οὐκ ἀφρόντιστος ἴπάλαι | νίκης παλαιᾶς ἦλθε, σὺν χρόνῳ γε μὴν. (Ajschylos, *Agamemnon* 1377n.) — „Dla mnie zaś, od dawna już (*palai*) nie bez starania o dawne

nagiej przemocy, lecz także na kolejnej pretensji do *dikē*. Wypowiedziom jej brakuje jednak pod tym względem prawdziwie oratorskiej jednoznaczności, która cechować będzie argumentację Klytajmestra Sofoklesa i Eurypidesa. Najbardziej wyrazistych ocen szukać należy bowiem w głębi poetyckich obrazów, naznaczonych ponadto licznymi problemami natury tekstualnej. Złowrogą metaforę „krwawego deszczu”, którym zionąc, w ostatnim tchnieniu Agamemnon spryskuje morderczynię niczym „płodne plony ziemi”<sup>73</sup>, wieńczą jej słowa:

Gdyby trupa stosowną płynną uczcić ofiarą, sprawiedliwe (*dikaiōs*) byłoby z tego (*toud'*), po stokroć sprawiedliwie (*hyperdikōs*)<sup>74</sup>.

Metaforyka rolnicza splata się tu z ofiarną. „Sprawiedliwie” czy „po stokroć sprawiedliwie” byłoby składać ofiary płynne „z tego” (*toud[e]*). Z czego? Być może z krwi, którą w poprzednim poetyckim obrazie zroszona została Klytajmestra. Z krwi Agamemnona<sup>75</sup>. Pojęcie *dikē*, wplecione w tę misterną kompozycję gwałtownych przenośni, przekształca całą wypowiedź Klytajmestry w konkretny akt mowy. Solenne obwieszczenie dokonanego sprawiedliwie zabójstwa, dobitnie potwierdzone zamykającym je *egō d' epeuchomai*: „ja raduję się w tryumfie”.

Ja, Klytajmestra. W swej kolejnej wypowiedzi mężobójczyni z jeszcze większą emfazą podkreśla swą własną i wyłączną odpowiedzialność<sup>76</sup> za czyn, w którym do tej pory (w przedajshylejskiej tradycji) była w najlepszym wypadku współniczką<sup>77</sup>:

zwycięstwo (*nikēs palaiās*), rozgrywka ta (*agōn*) przyszła, choć nierychliwie” (takie właśnie rozumienie tego zepsutego passusu proponuje JUDET DE LA COMBE 2001: 617); proponowana emendacja (Pauw, za: WEST app. crit.) δίκης : νίκης dawałaby wypowiedź niedwuznacznie nawiązującą do apologetycznego dyskursu *dikē* (por. FRAENKEL 1950: 3.646).

<sup>73</sup> σπορητὸς κάλυκος ἐν λοχεύμασιν (Ajschylos, *Agamemnon* 1392); nt. figur języka w tej wypowiedzi zob. FRAENKEL 1950: 3.656; zob. też MOLES 1979: 181—189; PULLEYN 1997: 565; JUDET DE LA COMBE 2001: 624 i 630n.; RABINOWITZ 2004: 48 nt. ich możliwych erotycznych konotacji (por. też AXER 1991: 17).

<sup>74</sup> εἰ δ' ἦν πρεπόντων ὥστ' ἐπισπένδειν νεκρῶι, | τοῦδ' ἂν δικάως ἦν, ὑπερδίκως μὲν οὖν (Ajschylos, *Agamemnon* 1395n.); z uwzględnieniem wymienionej transpozycji WESTA.

<sup>75</sup> Tak LLOYD-JONES 1979: 104; WEST 1990: 219; SOMMERSTEIN: 171; sens ten uwydatnia emendacja WESTA τοῦδ' „z tego” (w miejsce lekcji kodeksów τὰδ' „tym”, dosł. „te”; tę ostatnią przyjmuje SOMMERSTEIN) wraz z transpozycją tych wersów bezpośrednio za 1392; *contra*: JUDET DE LA COMBE (2001: 634n.; wraz z omówieniem innych interpretacji), który τὰδ' (lekcja kodeksów) odnosi do partytywnie rozumianego πρεπόντων: «si, dans les offrandes légitimes, il y en avait [wyróżn. — J.K.] qu'on puisse verser sur un cadavre | ce (τὰδ') serait juste et mieux que juste» (631).

<sup>76</sup> “No other speech in Greek tragedy contains so many [...] and such insistent references to the speaker's responsibility for a deed” (CONACHER 1987: 49; 1974: 324).

<sup>77</sup> *Odyseja* przedstawia jej udział w zabójstwie niekonsekwentnie: 1.36, 1.299, 3.192—8 — wspomniany tylko Ajgistos; 3.234n., 11.409n., 24.96n. — współudział; 11.429n., 11.452n., 24.199n. — wspomniana tylko Klytajmestra; por. LESKY 1967: 10—17; GARVIE 1986: IX—XIII; MARCH 1987: 84nn.; cykliczne *Powroty* (za Proklosem, *Chrestomathia*), fragmenty *Tarczy* i *Oreste*i Stezychora nie zawierają jednoznacznych wzmianek nt. jej własnej odpowiedzialności; wyłącznie o Klytajmestrze



[...] Nie drgnęło serce moje. Głośno | rzec mogę, co-ć samemu wiadomo — i nie dbam, | czy chwalisz mię, czy ganisz: oto Agamemnon, | mój małżonek. Trup. Tej tutaj prawicy dzieło, | sprawiedliwej rzemieślniczki (*dikaías tektonos*). I tak rzecz się ma<sup>78</sup>.

Kolejny obraz, kolejna metafora. Skrwawione trupy Agamemnona i Kassandry, „dzieło” prawicy Klytajmestry, prawicy „sprawiedliwie uprawiającej rzemiosło”, czy raczej „sprawiedliwej rzemieślniczki”. A zarazem „zręcznej”, „sprawnej”, „solidnej”, bo też wszystkie te i wiele innych znaczeń obejmować może przymiotnik *dikaíos* stosowany w technicznym języku, który znamy choćby z pism Ksenofonta i do którego w niebudzący wątpliwości sposób nawiązują słowa bohaterki. Moralny i prawny wydźwięk tego pojęcia, wyrażający dobitną ocenę „makabrycznego rękodzieła” (*cheirourgia*) Klytajmestry, narzuca się tu jednak od razu<sup>79</sup>. Ocenę apologetyczną, choć znów spowitą w zasłonę metafor i metonimii. Sprawiedliwy rzemieślnik to zarazem sprawiedliwe dzieło. A jest nim zabójstwo Agamemnona.

Niczym wcześniej Cassandra, zrzucając welon przenośni kryjący dotąd jej słowa, w swej kolejnej wypowiedzi Klytajmestra posługuje się już dyskursem w jednoznaczny sposób przywołującym na myśl ateńskie prawa i procedury. W odpowiedzi na groźby zdumionych starców argejskich, którzy, otrząsnąwszy się z zaskoczenia, po raz pierwszy zdobywają się na konfrontację z mężobójczynią, Klytajmestra mówi:

Mnie dzisiaj skazujecie (*dikazeis*) na wygnanie z miasta; | gniew ludu ma mnie pędzić, kłątwa jego ścigać... | A gdy on, bezlitośnie — niby owcę, jedną | spośród trzody bogatej aż do zbytku — dziecię | zabił własne, najmilszy owoc mej boleści, | by krwią niewinną trackie zaczarować wiatry — | ni słowaście nie rzekli wonczas przeciw niemu! | Nie godziłoż się jego wygnąć precz z tej ziemi, | na odkupienie zmaży (*miasmatōn apoína*)? Moich widzę czynów | sędziowieście (*dikastēs*) surowi...<sup>80</sup>

w tym kontekście mówi Pindar (*Oda Pytyjska* XI, 17—32), datowanie tego epinikion — 474 lub 454 — jest jednak sprawą budzącą kontrowersje, choć przeważa propozycja jego pierwszeństwa względem *Oresteí* (458), zob. FINGLASS 2007: 11—17 (za pierwszeństwem *Oresteí* argumentuje m.in. HERINGTON 1984; zob. też LESKY 1967: 6n.); archaiczna i wczesnoklasyczna ikonografia konsekwentnie jednak przedstawia Ajgistosa i Klytajmestrę działających razem, choć śmiertelny cios z reguły zadaje ta ostatnia; por. PRAG 1985: 1—5.

<sup>78</sup> ἐγὼ δ' ἀτρέστοι καρδίαι πρὸς εἰδότας | λέγω (σὺ δ' αἰνεῖν εἴτ' με ψέγειν θέλεις, | ὅμοιον) οὗτός ἐστιν Ἀγαμέμνων ἐμός | πόσις, νεκρὸς, τῇσδε δεξιᾷς χερὸς | ἔργον, δικαίᾳς τέκτονος. τὰδ' ὦδ' ἔχει. (Ajschylos, *Agamemnon* 1402—1406; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany).

<sup>79</sup> “Clytemnestra’s choice of the epithet *dikaías* rather than ‘skilful’ or ‘reliable’ shows particularly clearly the idea by which she is dominated” (FRAENKEL 1950: 3.660); “gruesome *cheirourgia*” (ibidem); por. też JUDET DE LA COMBE 2001: 637; SOMMERSTEIN (1980: 64) dostrzega tu wynaturzenie obrazu tradycyjnie „kobiecego” zajęcia (zestawiając go z Ajschylosowymi *Ofiarnicami* 231).

<sup>80</sup> νῦν μὲν δικάζεις ἐκ πόλεως φυγὴν | ἐμοὶ καὶ μῖσος ἀστών δημόθρους τ' ἔχειν ἄράς, | οὐδὲν τότε ἀνδρὶ τῷιδ' ἐναντίον φέρων, | ὅς οὐ προτιμῶν, ὥσπερι βoτoῦ μόνον | μήλων φλεόντων

Ta przesycona językiem sądowym wypowiedź najdobitniej wyraża jednak to, czego nie nazywa po imieniu. Chór dosłownie „skazuje” czy „wydaje wyrok” wygnania na Klytajmestrę, bo też czasownik *dikazō* niewiele pozostawia możliwości przekładu, które wykraczałyby poza techniczną, legalistyczną sferę języka ateńskich sądów. „Mnie skazujesz — a jego nie”, odparowuje bohaterka, wyrzucając chórowi podwójne standardy w ocenie jej czynów i postępów Agamemnona. W jaki sposób argejscy starcy czy, być może, reprezentowana przez nich polis miały doprowadzić do wygnania króla-herosa, postaci, być może, z innego zupełnie świata?<sup>81</sup> To zbędne dociekania, podejrzanie bliskie tzw. *documentary fallacy*<sup>82</sup>. Nie jest bowiem istotne, czy Agamemnon rzeczywiście mógł zostać skazany na wygnanie, choć nawet i jemu „szemranie ludu” nie było obojętne. Istotne jest to, że Klytajmestra w sposób niedwuznaczny sugeruje, iż zasłużył on na wymierzaną przez polis karę. Karę, której „wykonania”, egzekucji podjęła się ona sama. Bo też, jak już zaznaczono, w dyskursie politycznym klasycznych Aten zemsta i kara nie wykluczały się wzajemnie, wyrok sądu niejednokrotnie zaś stanowił jedynie legitymizację „prywatnej inicjatywy” pokrzywdzonego, zyskującej w ten sposób sankcję społeczną i prawną.

## ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΚΛΥΤΑΙΜΕΣΤΡΥ

Dlaczego zabiła? Co było przyczyną? „Czy może Ifigenia, zarżnięta w ofierze nad Euriposem... czy też nocne uściski miłosne w cudzym łóżu?”<sup>83</sup> To już Pindar, w którego zwieżłej „Orestei” z XI *Ody Pytyjskiej* jednoznacznie wskazane zostają

εὐπόκοις νομεύμασιν, | ἔθυσεν αὐτοῦ παῖδα, φιλότιν' ἐμοί | ὠδῖν', ἐπωιδὸν Θρηκίων ἀημάτων. | οὐ τοῦτον ἐκ γῆς τῆσδε χρῆν σ' ἀνδρῆλατεῖν μισμάτων ἄποιν'; ἐπήκοος δ' ἐμῶν ἔργων δικαστὴς τραχὺς εἶ (Ajschylos, *Agamemnon* 1412—1421; przekład S. Srebrnego); lekcja niektórych kodeksów μισμάτων: βιασμάτων (VERRALL 1904: 166: “perhaps rightly”) istotnie zmieniałyby legalistyczne konotacje tej wypowiedzi; nt. sądowego języka tej wypowiedzi zob. np. TURASIEWICZ 1981: 153; nt. jego „niekompatybilności” ze światem przedstawionym *Agamemnona* zob. np. TAPLIN 1977: 328; GANTZ 1983: 84.

<sup>81</sup> Zob. jednak Ajschylos, *Agamemnon* 845nn., 938 i FRAENKEL 1950: 2.388 nt. „demokratycznych” inklinacji tytułowego bohatera.

<sup>82</sup> Opiera się ona na odczytywaniu dzieła literackiego jako historycznego „dokumentu” podawanego całemu spektrum „realistycznych” czy „historycznych” spekulacji, które w ogóle nie uwzględniają jego poetyki i rządzących nim literackich konwencji; zob. WALDOCK 1951: 11—24.

<sup>83</sup> νηλὴς γυνά. πότερὸν νιν ἄρ' Ἰφιγένει' ἐπ' Εὐρίπωι | σφαχθεῖσα τῆλε πάτρας | ἐκνισεν βαρυνάλαμον ὄρσαι χόλον; | ἢ ἐτέρωι λέχει δαμαζομένην | ἐννυχὸι πάραγον κοῖται; (Pindar, *Oda Pytyjska* XI, 22—24; tekst za: *Pindari carmina cum fragmentis*. Post B. SNELL. Edidit H. MAEHLER. T. 1—2. Leipzig 1975—1980; „Teubner”).



dwie możliwe odpowiedzi, jakich na to pytanie udziela tradycja mityczna. Po raz pierwszy, być może, w znanej nam tradycji literackiej<sup>84</sup>.

Alternatywa: „zdrada lub zemsta”, tak wyraźnie wskazana w *Odzie Pytyjskiej* XI, w trylogii Ajschylosa jednak niemal nie dochodzi do głosu. Agamemnon został tutaj przede wszystkim „zarżnięty” jako ofiara dla *Dikē* dziecka mścicielki. Wątek cudzołóstwa, rzecz jasna, i tu silnie zaznacza swą obecność, jego rola i znaczenie jako motywu mężobójstwa pozostaje jednak sprawą co najmniej drugorzędną. Dużo wyraźniej natomiast rysuje się on w obu *Elektrach*, gdzie motywy mężobójczyny poddane zostają niemal sądowej wiwisekcji, wyrażonej w konwencji rozwiniętego już podówczas tragicznego agonu<sup>85</sup>.

Agon tragiczny to, jak zauważył M. Lloyd, dramaturgiczna adaptacja „formuły sądowego procesu”, stwarzająca formalne ramy, w obrębie których antagoniści przedstawienia wyłożyć mogą swe przeciwstawne racje w przejrzysty i systematyczny sposób<sup>86</sup>. Analogia ta narzuca się ze szczególną siłą w sytuacji, z którą mamy do czynienia w obydwu *Elektrach*, gdzie przedmiotem sporu jest retrospektywna ocena konkretnego zdarzenia<sup>87</sup> i, co więcej, takiego, które niejednokrotnie bywało przedmiotem posiedzeń ateńskich trybunałów<sup>88</sup>. Argumentacja Klytajmestry jawić się może w tym kontekście swoistą apologią „uzasadnionego zabójstwa”; swoistą, bo jednak wymykającą się bardzo precyzyjnym i jednoznacznym prawnym regulacjom tego problemu.

<sup>84</sup> Pindar, *Oda Pytyjska* XI, 17—37; nt. datowania zob. wcześniej; ofiara aulidzka pojawia się po raz pierwszy w *Cypriach* i w *Tarczy*, motywem Klytajmestry pozostaje tu jednak wciąż zdrada (por. MARCH 1987: 86—89); uznający pierwszeństwo Pindara wobec Ajschylosa poszukują jego inspiracji w *Orestei* Stezychora (por. KAUFMANN-BÜHLER 1955: 77) lub Simonidesa (fr. 549 PMG; MARCH 1987: 92n.); nt. przedajschylejskiej tradycji mitu Orestesa zob. też LESKY 1967; DAVIES 1969; PRAG 1985; MARCH 1987: 81—118; GARVIE 1986: IX—XXVI; zob. też JONES 1962: 151nn.; AÉLION 1983: 2.267nn.; MOREAU 1990; FÖLLINGER 2003: 60nn. (UNTERSTEINER 2002: 28—55 zawiera stanowczo zbyt wiele spekulacji filozoficzno-religijnych).

<sup>85</sup> Ich analizę porównawczą (mającą na celu wykazać pierwszeństwo *Elektry* Sofoklesa) przedstawia VÖGLER 1967: 179—186 (zob. zwł. 183nn. nt. różnic i podobieństw w argumentacji antagonistów w jednym i w drugim dramacie); zob. też MATTHIESSEN 1964: 87; *status quaestionis* (*non liquet*) w odniesieniu do względnej chronologii obu *Elektr* przedstawia FINGLASS 2007: 1—4; samo porównanie agonów istotnie wydaje się sugerować pierwszeństwo Sofoklesa.

<sup>86</sup> “[...] adapted the form of the trial in order to obtain a dramatic form in which opposing characters have the opportunity to state their cases in a systematic way” (LLOYD 1992: 13); por. WINNINGTON-INGRAM 1980: 219 (“notorious ‘forensic’ debates”); GOLDHILL 1997a: 134.

<sup>87</sup> Retrospektywność jest dla Arystotelesa definiującym kryterium sądowego gatunku retoryki, w odróżnieniu od prospektywnych mów doradczych i zorientowanych na teraźniejszość mów epideiktycznych (*Retoryka* 1538b).

<sup>88</sup> W odróżnieniu np. od tragicznych agonów dotyczących spraw politycznych (Eurypides, *Heraklidzi* 134—235; *Błagalnice* 426—510), dla których najwyraźniej rysuje się analogia do retorycznego *genos symbouleutikon*.

„To ja, wiem dobrze, temu zaprzeczyć nie mogę”<sup>89</sup> — rozpoczyna swą apologię bohaterka Sofoklesa, co od razu narzuca skojarzenia z zacieklą pewnością siebie jej odpowiedniczki w *Orestei*. Tym razem jednak proklamacja ta połączona jest bezpośrednio z legitymizacją<sup>90</sup>, która, choć wyrażona figuratywnie, jest mimo to — lub właśnie dlatego — dobitna i jednoznaczna: „Ja go zgładziłam, lecz ze mną — i *Dikē!*”<sup>91</sup> Cała jej wypowiedź tym samym przybiera postać formuły kwalifikującej procedurę prawną do rozpatrzenia przed trybunałem Delfinion: „[...] jeśli przyzna się do zabójstwa, oznajmiając jednak, że dokonał go sprawiedliwie (*dikaiōs*)”<sup>92</sup>.

Klytajmestra Eurypidesa wydaje się jeszcze dobitniej i bardziej prozaicznie legitymizować swoje postępowanie. To już nie gęste metafory Ajschylosa czy choćby poetyzacja dyskursu *dikē*, jaką znajdujemy w wypowiedzi bohaterki Sofoklesa, lecz jednoznacznie sformułowana pretensja, do weryfikacji której publicznie zaprasza ona Elektrę:

Mów, jeśli wola, możesz rzec otwarcie (*parrhēsiai*), | że ojciec poniósł śmierć niesprawiedliwie (*ouk endikōs*)<sup>93</sup>.

Pojęcie *parrhēsia*, którym posługuje się tu Klytajmestra, choć kojarzone przede wszystkim z językiem publicznej debaty, Pnyksem i politycznym (w węższym rozumieniu) oratorstwem (*genos symbouleutikon*), wyrażać mogło również (równe) prawo do oskarżenia<sup>94</sup>. To właśnie prawo w formalny niemal sposób przyznane zostaje Elektrze, co też jednoznacznie sytuje obydwie wypowiedzi — Klytajmestry i Elektry — w konceptualnych ramach retoryki sądo-

<sup>89</sup> ἐξ ἐμοῦ· καλῶς | ἔξοιδα· τῶνδ’ ἄρνησις οὐκ ἔνεστί μοι (Sofokles, *Elektra* 526n.)

<sup>90</sup> “[...] the language of the interchange sets us in the lawcourts” (WOODARD 1964: 183); por. WINNINGTON-INGRAM 1980: 220; UNTERSTEINER 1974<sup>2</sup>: 258.

<sup>91</sup> ἡ γὰρ Δίκη νιν εἶλεν, οὐκ ἐγὼ μόνη (Sofokles, *Elektra* 527; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany).

<sup>92</sup> Por. Harpokration s.v. ἐπὶ Δελφινίωι: ὁμολογοῦντες μὲν ἀπεκτονέσθαι, δικαίως δὲ πεποιηκέναι τοῦτο λέγοντες; Lexicon Patmense (za: K. LATTE, H. ERBSE (Hrsg.): *Lexica Graeca Minora*. Heidelberg 1965 = I. Sakkellion, BCH 1(1877)) s.v. ἐπὶ Δελφινίωι: ὁμολογῶν μὲν τὸν φόνον, δικαίως δὲ φάσκων δεδρακέναι; obszerny wykaz świadectw dotyczących funkcjonowania i jurysdykcji trybunału Delfinion dają BOEGEHOUD ET AL. 1995: 134—139; uważają oni jednak (49), że aby sprawa podlegała jurysdykcji Delfinion, oskarżyciel musiał zaakceptować linię obrony (*dikaίως*), co czyniłoby z procesu sprawę czysto ceremonialną (por. BONNER — SMITH 1938: 2.171); *contra*: MACDOWELL 1963: 70n.; CARAWAN 1998: 120—123, 201n.

<sup>93</sup> λέγ’ εἴ τι χρήζεις κἀντίθεος παρρησίαι | ὅπως τέθνηκε σὸς πατήρ οὐκ ἐνδίκως (Eurypides, *Elektra* 1049n.; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany).

<sup>94</sup> Por. Hypereides, *Przeciw Demostenesowi* (3) 12 (Jensen); Demostenes, *Przeciw Pantajnetosowi* (37) 55; Ajschines, *Przeciw Timarchosowi* (1) 80; por. też LIDDEL 2007: 25n.; zob. też ROISMAN 2004: 108n. (która też zwraca uwagę na kontrast tej παρρησία z analogiczną sceną w *Elektrze* Sofoklesa).

wej<sup>95</sup>. Tym z kolei, co drastycznie różni apologię Eurypidesowej Klytajmestry od jej odpowiedniczek w *Orestei* i *Elektrze* Sofoklesa, jest jej emocjonalny stosunek do zabójstwa Agamemnona. Tamte, niewzruszenie pewne swoich racji (przynajmniej w sferze argumentów), niemal upajały się własną odpowiedzialnością za zabójstwo<sup>96</sup>. Klytajmestra Eurypidesa tymczasem jednoznacznie się od swoich czynów dystansuje. „Sama bowiem nie raduję się zanadto z tego, co uczyniłam”. Paradoksalnie jednak ta właśnie wypowiedź, w której zwykliśmy dostrzegać jeden z owych ludzkich rysów tej budzącej największej sympatii — czy może najmniej antypatii — Klytajmestry, wydaje się jej retoryczną porażką<sup>97</sup>.

Pretensja Klytajmestry to bowiem dużo więcej niż tylko „zabójstwo uzasadnione”. To „zabójstwo sprawiedliwe”; to przemoc zyskująca moralną sankcję, a nie tylko tolerancję społeczności; to zemsta będąca zarazem karą wymierzoną w majestacie polis, a nie tylko zło konieczne, uzasadnione ekstremalnymi okolicznościami. Tak przynajmniej przedstawia ją sądowa retoryka klasycznych Aten. Tak przedstawia ją Lizjaszowy „Eufiletos”. W tym zaś kontekście wyrzuty sumienia to luksus, na który obrona nie może sobie pozwolić; który stawiać może pod znakiem zapytania argumentację prezentującą zabójstwo jako akt sprawiedliwości, jako akt *dikē*, jako czyn dokonany *endikōs*. „Skoro żałujesz, to dlaczego zabiłeś”, zapytać mógłby ktoś Eufiletosa, gdyby ten powodowany niewczesną skruchą dał wyraz podobnym sentymentom. Czym zapewne pogrążyłby jego sprawę, bo też Eufiletos wcale zabijać nie musiał, a fakt, że postąpił tak a nie inaczej, motywuje niczym innym jak właśnie „sprawiedliwością”.

To jednak niejedyna osobiwość w apologii bohaterki Eurypidesa. Jeszcze bardziej dziwić może tok argumentacji, którą uzasadnia ona zabójstwo Agamemnona, zabójstwo, powtórzmy, (według niej) „sprawiedliwe”, którego jednak żałuje. W *Elektrze* Sofoklesa niewzruszona Klytajmestra, konsekwentna w swych emocjach i w rozumowaniu, z żelazną logiką dowodzi słuszności swojej sprawy: to kara za ofiarowanie Ifigenii, zbrodnię niesłyszana<sup>98</sup> i, co gorsza, niepotrzebna, nieuzasadniona. Bo czy wątpliwa przysługa dla brata może być wystarczającym powodem do zabicia dziecka?<sup>99</sup> Bohaterka Eurypidesa do pewnego momentu podąża tym samym tropem: ofiarowanie Ifigenii było „przepustką”

<sup>95</sup> Por. KUMANIECKI 1930: 76; równie wymowny w tym kontekście jest początek tyrady Elektry: ἀρχὴ δ' ἴδε μοι προοιμίῳ (Eurypides, *Elektra* 1060); por. LLOYD 1992: 65.

<sup>96</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 1394; ἐγὼ μὲν οὖν οὐκ εἰμὶ τοῖς πεπραγμένοις | δῶσθαι (Sofokles, *Elektra* 550); por. FINGLASS 2007: 263.

<sup>97</sup> Por. STROHM 1957: 13; GELLIE 1981: 5; nt. charakterystyki Eurypidesowej Klytajmestry zob. np. WILAMOWITZ 1883: 222; DENNISTON 1939: XXX; O'BRIEN 1964: 21; RIVIER 1975<sup>2</sup>: 122; KITTO 1997: 311; FOLEY 2001: 234—242; MATTHIESSEN 2002: 130; *contra*: AÉLION 1983: 2.303—11; BURNETT 1998: 239nn. (obie, a zwłaszcza ta ostatnia, popadają jednak w stanowczo zbyt oskarżycielski ton; do absurdu doprowadza go KUBO 1967: 26n.).

<sup>98</sup> τὴν σὴν ὁμαινον μόνος Ἑλλήνων ἔτλη | θῦσαι θεοῖσιν (Sofokles, *Elektra* 531n.).

<sup>99</sup> Sofokles, *Elektra* 534—545; por. SWART 1984: 25.

na zaczepną wojnę, której Agamemnon podjął się wyłącznie dla sprawy swego brata nieumiejącego okiełznać (*kolazein*) chutliwej żony<sup>100</sup>. Tu jednak dokonuje niespodziewanej wolty, wchodząc na grunt tak grząski, że wielu krytyków i wydawców zgłaszało zastrzeżenia co do autentyczności tak pokrętniej argumentacji<sup>101</sup>. Twierdzi bowiem, że śmierć Ifigenii byłaby jeszcze w stanie wybaczyć, kroplą jednak, która przelała czarę goryczy, była... Cassandra. Sprowadzając tym samym swą zemstę w majestacie *Dikē* do trywialnej historii zazdrości i zdrady. Temat zaś zdrady jest bodaj ostatnim, którego poruszanie leży w jej interesie...

### KIEDY WOLNO ZABIĆ MĘŻA?

Odpowiadając na apologię matki, Eurypidesowa Elektra nie podejmuje jednak wątku Kassandry, co może dziwić, zważywszy na fakt, iż w ustach Klytajmestry jest on argumentem niemal samobójczym<sup>102</sup>. Podobnie jak bohaterka Sofoklesa koncentruje ona swoją retoryczną „strategię” na obaleniu „argumentu Ifigenii”. Ofiara aulidzka to tylko „pretekst”, gdy tymczasem prawdziwą przyczyną, dla której zgładziła ona „najlepszego spośród Hellenów”, była jej własna małżeńska niewierność<sup>103</sup>. Podążając tym samym tropem, Sofoklesowa Elektra idzie krok dalej. Już w pierwszych słowach zaznacza, że to nic innego jak zdrada popchnęła Klytajmestrę do mężobójstwa:

A więc ci mówię. Twierdzisz, żeś zabiła. | Jakież argument byłby bardziej szpetny, | jeśliby nawet czyn był sprawiedliwy? | To też ci powiem: nie zabiłaś w zemście (*dikēi*), | lecz cię namowa (*peithō*) wzięła niegodziwca, | z którym i teraz dzielisz jeszcze łożę<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> Eurypides, *Elektra* 1027nn.; Klytajmestra zastrzega przy tym, że ofiarowanie dziecka w imię wyższej sprawy, np. ocalenia miasta, uznalaby za uzasadnione (1024nn.); ilustracją tego był zaginiony *Erechteus* Eurypidesa; podobny motyw — dobrowolnej ofiary lub samoofiary — przedstawiają *Fenicjanki* (Menojkeus) i *Heraklidzi* („Makaria”).

<sup>101</sup> Por. DENNISTON 1939: 177n.; zob. też BASTA-DONZELLI 1978: 170n.; CROPP 1988: 169; KOVACS 1996: 120nn. (wszyscy skłaniają się ku uznaniu tego miejsca za autentyczne).

<sup>102</sup> Por. BASTA-DONZELLI 1978: 172n.; CROPP 1988: XXXII; zob. też DENNISTON 1939: 177.

<sup>103</sup> Pretekst (*σκήψις*): Eurypides, *Elektra* 1067 (por. Sofokles, *Elektra* 584); „najlepszy spośród Hellenów” (*ἄνδρ’ ἀριστον Ἑλλάδος*): Eurypides, *Elektra* 1066; niewierność Klytajmestry: 1069—79.

<sup>104</sup> καὶ δὴ λέγω σοι. πατέρα φῆς κτεῖναι. τίς ἄν | τοῦτου λόγος γένοιτο’ ἄν αἰσχίων ἔτι | εἶτ’ οὖν δικαίως εἶτε μὴ; λέξω δέ σοι, | ὥς οὐ δίκη γ’ ἔκτεινας, ἀλλὰ σ’ ἔσπασεν | πειθῷ κακοῦ πρὸς ἄνδρὸς, ὦι τανῦν ξύνει. (Sofokles, *Elektra* 561n.; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany).

Czy *dikē* w tej wypowiedzi to zemsta czy też sprawiedliwość? Jedno i drugie znaczenie doskonale uzupełnia jej sens. „Nie zabiłaś w odwecie...” — bo Ajgistos był dla ciebie najważniejszym motywem; „nie zabiłaś sprawiedliwie...” — z tych samych, a przy tym być może i innych przyczyn. Rozumiana jako „zemsta” *dikē* nie jest jednak pojęciem etycznie neutralnym (ani, tym bardziej, negatywnym); wyraża zawsze pretensję do sprawiedliwości, dochodzenie na drodze odwetu tego, co komuś „się należy”; dochodzenie *dikē*, która „należy się” Klytajmestrze<sup>105</sup>. Pretensję tę zaś wydają się potwierdzać pierwsze słowa Elektry, w których dowodzi ona, iż Klytajmestra nie dokonała zabójstwa „sprawiedliwie” (*dikaiōs*) — tu trudno już o jakąkolwiek dwuznaczność — bo motywem jej był Ajgistos, a nie Ifigenia. Choć ona sama nigdy nie powie tego wprost, argument jej wydaje się opierać na założeniu, że jako zemsta za śmierć Ifigenii zabójstwo Agamemnona byłoby „zabójstwem sprawiedliwym”...

I w jednej, i w drugiej *Elektrze* Klytajmestra konstruuje swą obronę wokół „argumentu Ifigenii” — konsekwentnie w dramacie Sofoklesa, dużo mniej w *Elektrze* Eurypidesa. Oskarżenie tymczasem koncentruje się przede wszystkim na wątku jej niewierności: Klytajmestra nie zabiła, mszcząc się za śmierć dziecka, lecz powodowana żądzą<sup>106</sup>. Tam zaś, gdzie słyszymy już tylko jedną stronę sporu, w *Eumenidach* i w *Orestesie*, argument Ifigenii nie pojawia się w ogóle, mimo iż śmierci Klytajmestry dochodzą tu zawzięte Erynie i nie mniej zawzięty Tyndareos. Zabójstwo Agamemnona staje się już tylko sprawą małżeńskich niewierności, zbrodnią pozbawioną najmniejszych choćby pozorów legitymizacji. Tym bardziej zaskakujący wydawać się może dobór słów, za pomocą których przedstawia śmierć ojca tytułowy bohater *Orestesa* w swej polemice z odgrywającym tu rolę jego oskarżyciela Tyndareosem:

Gdy zaś spostrzegła swą winę, sama nie wymierzyła sobie kary (*dikēn*), lecz aby nie zostać ukaraną (*mē dikēn doiē*) przez męża, ojca mego śmiercią ukarała (*ezēmiōse kapek tein[e]*)<sup>107</sup>.

Nie może tu być mowy o „zemście”, gdyż jako jedyny motyw mężobójstwa podana zostaje niewierność Klytajmestry. Zamiast tego zatem zabójstwo Agamem-

<sup>105</sup> ἀλλ' [...] οὐκ ἔμελλε τῶνδ' ἐμοὶ δώσειν δίκην; (Sofokles, *Elektra* 537n.); nt. figury (*hypophora*) i składni całej tej wypowiedzi zob. KAIBEL 1911: 157n.; KAMERBEEK 1974: 82; FINGLASS 2007: 261.

<sup>106</sup> “Sophocles’s introduction, through his Chorus and through Electra, of the simple point, ‘You really killed your husband because of your adulterous love for Aegisthus’, is, like Aeschylus’s omission of the same point, momentous” (JONES 1962: 152); por. ERP TAALMAN KIP 1996b: 517; MACLEOD 2001: 87.

<sup>107</sup> ἐπεὶ ἀμαρτοῦσ' ἦισθετ, οὐχ αὐτῇ δίκην | ἐπέθηκεν, ἀλλ' , ὥς μὴ δίκην δοίῃ πόσει | ἐζημίωσεν πατέρα κάπεκτείν' ἐμόν. (Eurypides, *Orestes* 576nn.); na sarkastyczny ton tej wypowiedzi zwracają uwagę: BIEHL 1965: 64; WILLINK 1986: 178.

nona opisane jest jako... kara. Kara śmierci. Kara, którą „ponosi” za niewierność swojej żony. Pod względem merytorycznym to, oczywiście, absurd, dający jednak pożądany efekt retoryczny. Zdrada Klytajmestry zasługiwała na „sprawiedliwą karę” (*dikē*), którą mocą swego patriarchalnego autorytetu wymierzyć mógł jej Agamemnon. Tymczasem karę tę, opisaną najmocniejszym pojęciem i zarazem najwyraźniej implikującym hierarchiczną relację karzącego i karanego, wymierza mu ona sama! Podległa mu żona. Czyn Klytajmestry zatem, motywowany wyłącznie żądzą, jawi się tu nie tylko niemożliwym do usprawiedliwienia zabójstwem, lecz także zbrodniczą usurpacją autorytetu i wynaturzonym odwróceniem społecznej hierarchii.

„Gorszy argument” tragicznego agonu nie zawsze rysuje się tak wyraźnie i jednoznacznie, jak przedstawiają go *Chmury* Arystofanesa. Nie inaczej rzecz się ma w przypadku agonów obydwu *Elektr*. Obrona Klytajmestry tak u Sofoklesa, jak też u Eurypidesa, opiera się na tej samej przesłance: żona, która zabija męża w odwecie za śmierć dziecka, postępuje „sprawiedliwie”. Wywody zaś jednej i drugiej Elektry, podkreślające cudzołożny związek matki z Ajgistosem, wydają się przesłankę tę potwierdzać, kwestionując jedynie jej konkretne zastosowanie do tego właśnie przypadku: „Sprawiedliwie zabiłam, mszcząc się za śmierć Ifigenii” — mówi Klytajmestra. „To prawda” — zdaje się odpowiadać Elektra — „byłoby to sprawiedliwe, ty jednak nie brałaś odwetu za dziecko, ale zgładziłaś ojca powodowana zdradą i żądzą”. „Jak miałabym to pochwalić” — mówi później bohaterka Sofoklesa, nawiązując do związku matki z Ajgistosem — „choćbyś nawet zarzekała się, że wzięłaś odwet (*antipoina lambaneis*) za córkę”<sup>108</sup>. Niedwuznacznie implikując zarazem, że akt zemsty, określany tu archaizującym wyrażeniem *antipoina lambanein*, sam w sobie na pochwałę mógłby zasłużyć.

## PRAWO KLYTAJMESTRY

Jakby reflektując się i dostrzegając grząski grunt, na który prowadzić może potwierdzanie przesłanek leżących u podstaw argumentacji matki, Sofoklesowa Elektra podejmuje jednak i z nimi polemikę. Ofiara aulidzka wprawdzie nie była, według niej, bezsensowną przysługą uczynioną Menelaosowi, czyni ona jednak nawet i to hipotetyczne ustępstwo, aby tym dobitniej rozprawić się z fundamentem obrony Klytajmestry:

<sup>108</sup> πῶς ταῦτ' ἐπαινέσαιμ' ἄν; ἢ καὶ τοῦτ' ἐρεῖς | ὥς τῆς θυγατρὸς ἀντίποινα λαμβάνεις; (Sofokles, *Elektra* 591n.); w odróżnieniu od ἄποινα pojęcie ἀντίποινα, naznaczone wyrażającym sens odwetu przedrostkiem ἀντί-, wskazuje przede wszystkim zemstę (por. LSJ s.v.).



A jeśli nawet — niech będzie na twoim — pomóc mu pragnąc uczynił te rzeczy, czy z tego powodu miał z rąk twoich zginąć? Jakim to prawem (*poiōi nomōi*)? [...] Bacz, gdy stanowisz ludziom takie prawo (*nomon*), byś sama sobie zguby nie sprawiła. Bo jeśli zabijać (*ktenoumen*) będziemy się w odwecie (*allon ant' allou*), tyś pierwsza zginąć powinna, jeśli tylko dostąpiłabyś sprawiedliwości (*dikē*)<sup>109</sup>.

Podobny argument, tyle że w dużo bardziej zwięzłej formie, a do tego brzmiennej znaczeniowo i składniowo pokrętniej, wyraża bohaterka Eurypidesa<sup>110</sup>:

[...] jeśli mord (*phonos*) sędzią będzie kolejnego mordu (*phonon*), to ja zabiję ciebie i syn, Orestes, w zemście za krew ojca. Gdy tamto słuszne (*dikaia*) i to sprawiedliwe (*endika*)<sup>111</sup>.

Sama zasada odwetu staje tu więc pod znakiem zapytania. A przynajmniej w odniesieniu do czynu Klytajmestry... Pryncypialne zakwestionowanie jej „prawa” (*nomos*) do zemsty prowadzi argumentację Sofoklesowej Elektry do paradoksalnego na pozór rozróżnienia. Podając bowiem w wątpliwość jego zasadność, zdaje się ona mimo wszystko twierdzić, iż oparta na nim zemsta wciąż byłaby realizacją *dikē*. Tak jak realizacją *dikē* byłaby z pewnością śmierć Klytajmestry, logiczna konsekwencja stosowania owego prawa. „Tyś pierwsza zginąć powinna, jeśli tylko dostąpiłabyś sprawiedliwości (*dikē*)”. Odwetowe zabójstwo może więc być aktem *dikē*, może być „sprawiedliwe”, pozostając mimo to „bezprawne”, nie znajdując oparcia w żadnym *nomos*, poza tym, które „ustanawia” w podejrzanej „legislacji” sama Klytajmestra.

Argumentacja Elektry wbija zatem klin pomiędzy dwa kluczowe pojęcia dyskursu politycznego klasycznych Aten. Pojęcia, co więcej, niejednokrotnie funkcjonujące jako synonimy. To bowiem, co „sprawiedliwe” (*dikaioi*), z reguły było

<sup>109</sup> εἰ δ' οὖν, ἔρῳ γὰρ καὶ τὸ σὸν, κεῖνον θέλων | ἐπωφελῆσαι ταῦτ' ἔδρα, τοῦτου θανεῖν | χρῆν αὐτὸν ἐκ σέθεν; ποίωι νόμῳ; | ὅρα τιθεῖσα τόνδε τὸν νόμον βροτοῖς | μὴ πῆμα σαυτῇ καὶ μετὰ γνοίαν τίθης | εἰ γὰρ κτενοῦμεν ἄλλον ἀντ' ἄλλου, σὺ τοι | πρώτη θάνοις ἄν, εἰ δίκης γε τυγχάνοις. (Sofokles, *Elektra* 577—83); w w. 581 możliwe lekcje to τίθης (np. Kells 1973; Lloyd-Jones — Wilson) lub τιθῆς (np. Dain — Mazon; Dawe — w I wydaniu sugerował on w app. crit. koniekturę κτίσης); nt. (drobnych) różnic znaczeniowych między jedną i drugą lekcją zob. Jebb 1894: 85; θάνοις ἄν to, jak podkreśla Jebb (1894), właściwy *potentialis*, a nie „kurtuazyjne” *futurum*.

<sup>110</sup> Por. Cropp 1988; Kells 1960: 130, p. 2: “Sophocles expresses it in extenso, whereas Euripides is epigrammatic”.

<sup>111</sup> εἰ δ' ἀμείψεται φόνον δικάζων φόνοσ' ἀποκτενῶ σ' ἐγὼ καὶ παῖς Ὀρέστης πατρὶ τιμωρούμενοι (Eurypides, *Elektra* 1093nn.; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany); nt. składni i znaczeń zob. Denniston 1939: 185; Kells 1960: 129n.; Cropp 1988: 174; φόνοσ' najprawdopodobniej połączone jest jednocześnie z δικάζων i z ἀμείψεται; składnia narzuca mu więc znaczenia „sędziego” i „kary/odwetu” zarazem (Denniston); φόνον z kolei oznaczać może przestępstwo sądzone (*dikazōn*; Denniston) przez kolejny *phonos* lub karę przez niego zasądzaną (Kells; Cropp).



zarazem „zgodne z prawem” (*ennomos*). Jednym z nielicznych punktów natomiast, w których drogi tych pojęć istotnie się rozchodziły, było właśnie zabójstwo, konkretnie zaś prawo (*nomos*), na które wielokrotnie powołują się hipotetyczni mówcy *Tetralogii* Antyfonta: „nie zabijać ani sprawiedliwie (*dikaiōs*), ani też niesprawiedliwie (*adikōs*)”<sup>112</sup>.

Na pierwszy rzut oka sprawia to wrażenie pokrętnego absurdu albo też głęboko moralnej filozoficznej zasady, niczym Empedoklesowe „nie zabijać tego, co żyje”<sup>113</sup>. Bo przecież „zabójstwo sprawiedliwe” (*phonos dikaios*) to nie godna pożałowania konieczność i wybór mniejszego zła. To, jak dowodzi „Eufiletos”, wymierzona w majestacie polis kara, sprawiedliwość, która w osobie „sprawiedliwego zabójcy” przychodzi na złoczyncę. Nietrudno stąd o wniosek, że prawo: „nie zabijać sprawiedliwie...” to tylko jeden z wielu fajerwerków sofistyki, w jakie obfitować miałyby *Tetralogie*, niebędące wszak autentycznymi mowami sądowymi<sup>114</sup>.

Niewielu znawców prawa i oratorstwa attyckiego podpisałoby się dziś jednak pod którąkolwiek z tych opinii. Nawet bowiem jeśli „nie zabijać sprawiedliwie...” nie jest autentycznym prawem, ustanowionym w procesie legislacji i następnie w stosownej postaci upublicznionym<sup>115</sup>, współcześni historycy skłonni są dostrzegać w nim przynajmniej retoryczną egzegezę ówczesnych regulacji, a do tego dobrze umocowaną w ateńskim dyskursie moralno-prawnym. Zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną interpretacją wyrażenie: „nie zabijać sprawiedliwie” (*mē[tē] dikaiōs apokteinein*) odnosi się właśnie do „zemsty krwi”<sup>116</sup>. Odwetowe zabójstwo byłoby zatem „sprawiedliwe” (*dikaios*), a mimo to sprzeczne z *nomos*, bezprawne. Być może w tym pokrętnym prawie znajduje odzwierciedlenie proces znaczeniowego przesunięcia kategorii „zabójstwa sprawiedliwego” (*phonos dikaios*) i zarazem delegalizacji odwetowych zabójstw. Bo te ostatnie w czasach oratorów były niewątpliwie zakazane. Ostatecznie „zabójstwo zgodne z prawem” i „zabójstwo sprawiedliwe” stały się tym samym. A co za tym idzie, jakakolwiek pretensja do „sprawiedliwości” ze strony zabójcy musiała znaleźć

<sup>112</sup> μήτε δίκαιως μήτε ἀδίκως ἀποκτείνειν (Antyfont, *Tetralogia* II 2.9, 3.7; *Tetralogia* III 2.3, 4.8).

<sup>113</sup> μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον (fr. 31.135 DK = Arystoteles, *Retoryka* 1373b); por. DECLEVA CAZZI 1969: 32n.; Arystoteles uznaje to prawo za „powszechne z natury” (φύσει κοινόν), na podstawie czego Decleva Caizzi traktuje prawo Antyfonta jako jedno z „praw niepisanych”; por. HIRZEL 1903: 28; zob. też GAGARIN 1978a: 292.

<sup>114</sup> “Product of the sophistic spirit of provocative experimentation that informs the Tetralogies” (GAGARIN 1997: 24); por. dyskusję w: 2002: 52n.

<sup>115</sup> Czemu też przeczyć wydaje się jego forma: ateńskie prawa stanowione przybierały bowiem z reguły postać zdań warunkowych (por. GAGARIN 1978a: 293; CARAWAN 1998: 198): ἐάν τις...

<sup>116</sup> MACDOWELL 1963: 80n.; por. CARAWAN 1998: 198–203; *contra*: GAGARIN (1978a: 292 i p. 15), który kategorię φόνος δίκαιος w „prawie” Antyfonta odnosi do zabójstwa nieumyślnego (295nn.); por. też 2002: 56n.

uzasadnienie w konkretnych, stanowionych prawach — jak na przykład prawo dotyczące cudzołóstwa<sup>117</sup>. Tej właśnie podstawy prawnej odmawia Klytajmestrze Sofoklesowa Elektra.

## GŁOS *Dikē*

Jako „sprawiedliwe zabójstwo” natomiast zemsta krwi raz po raz przedstawiana jest w tekście *Oresteï*. Na tyle dobitnie przy tym, że uznaje się ją niekiedy za fundamentalną zasadę rządzącą tragicznym „kosmosem” trylogii Ajschylosa. A przynajmniej jej dwóch pierwszych części. „Zasada” ta po raz pierwszy w sposób jednoznaczny sformułowana zostaje w eksodos *Agamemnona*, już po zabójstwie tytułowego bohatera, przez argejską starszyznę, gdy ich liryczny spór z samą Klytajmestrą dobiega końca, gdy rysować wydaje się między nimi jakaś wspólna płaszczyzna oceny minionych i przyszłych zdarzeń:

Tu śmierć — tam śmierć (*pherei pheront'*), | płaci ten, kto zabił, | i póki Zeus |  
włada w niebie póty ma | to prawo (*thesmion*) trwać: | „Wycierp, coś uczynił”  
(*pathein ton erxanta*)<sup>118</sup>.

Do czego odnieść te słowa? Do zabójstwa *Agamemnona*? Sugeruje to sama Klytajmestra, usiłując nawiązać po tej właśnie wypowiedzi jakby nic porozumienia ze starcami: „tu właśnie doszedłeś do prawdy”<sup>119</sup>. Chór *Agamemnona*, mimo iż posiada wyraźną osobowość i równie wyraźnie zaznacza swoją lojalność wobec tytułowego bohatera, niejednokrotnie korzysta z profetycznej swobody, jaką daje mu forma stasimów tej tragedii: dwuznaczność wielu lirycznych wypowiedzi argejskiej starszyny sprawia, że można je interpretować również jako komentarz

<sup>117</sup> Por. CARAWAN 1998: 199—203, 301—310; MACDOWELL (1963: 80) rozróżnienie „zabójstwa sprawiedliwego” (φόνος δίκαιος) i „dozwolonego przez prawo” (φόνος έννομος) traktuje synchronicznie, czemu przeczy, jak zauważył GAGARIN (1978a: 292), fakt, iż w tekstach oratorów z IV wieku te dwie kategorie stosowane są wymiennie.

<sup>118</sup> φέρει φέροντ', ἐκτίνει δ' ὁ καίνων· | μίμνει δὲ μίμνοντος ἐν θρόνῳ Διὸς | παθεῖν τὸν ἐρξάντα· | θεσμιον γάρ. (Ajschylos, *Agamemnon* 1562nn.); wyrażeniu φέρει φέροντ[α] tradycyjnie przypisuje się znaczenie „pustoszącego pustoszy” (SOMMERSTEIN: “the ravager is ravaged”; LLOYD-JONES 1979: “the plunderer is plundered”), por. FRAENEKEL 1950: 3.736; zob. też AMMENDOLA 1955: 244n. („il predato preda il predatore”); HOMMEL (1974: 241, 245nn.) zaproponował odmienną interpretację: „mit sich fort reisst das Schicksal” („przeznaczenie zabiera z sobą”); zob. jednak NEITZEL 1979: 139—146; JUDET DE LA COMBE 2001: 2.708 («trop scolaire»).

<sup>119</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 1569; do Klytajmestry odnosi je KAUFMANN-BÜHLER (1955: 86); do *Agamemnona* jednoznacznie (stanowczo zbyt jednoznacznie) — MARCH (1987: 83); por. GAGARIN 1976: 70; zob. też NEITZEL 1979: 146; KÄPPEL 1998: 172; CHODKOWSKI 1985: 281nn. (*Agamemnon* i Klytajmestra).

do postępowania i do losu samego Agamemnona. Komentarz krytyczny, niekiedy też ironiczny, niejako wbrew „intencjom” samego mówiącego, a do tego w swych nie zawsze przejrzystych sądach dużo ostrzejszy od jednoznacznej przygany: „zgoła nieharmonijny twój obraz rysował mi się w duszy”, z którą starcy zwracają się bezpośrednio do swego króla<sup>120</sup>. Nie jest więc zupełnie pozbawiona podstaw sugestia, że cytowane wcześniej słowa mogą wyrażać ich zawoalowaną, iście profetyczną w swej wieloznaczności ocenę śmierci Agamemnona. A może jest to zapowiedź tego, co ma dopiero nastąpić? Chór słyszał już przecież od Kassandry o nadejściu mściciela ojca, „matkobójczej odrośli”. Sam ledwie chwilę wcześniej w dwuznacznych słowach nawiązywał do przyszłości, gdzie Los ostrzy już miecz dla *Dikē*. W konfrontacji zaś z Ajgistosem, porzucając mantyczną zawilóść, imiennie wskazuje na Orestesa, który stać się ma „mocarnym zabójcą obu” — zabójców Agamemnona<sup>121</sup>.

Po raz drugi zasada odwetu, „sprawiedliwej” zemsty, jeszcze dosadniej, by nie rzec brutalniej, sformułowana zostaje w następnej części trylogii. Rozpoczynając lament przy grobie Agamemnona, chór tytułowych ofiarnic śpiewa (czy raczej „recytuje”)<sup>122</sup>:

Szeroko rozlega się głos | świętej *Dikē*, gdy odbiera należność (*toupheilomenon prassousa*), | „Kto ugodził śmiertelnie porażon na śmierć | niech za krew płaci krwią!” — „Coś uczynił, to cierp!” (*drasanti pathein*) | — starodawna tak głosi nauka (*trigerōn mythos*)<sup>123</sup>.

<sup>120</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 799nn.; liryczna „krytyka” zob. zwł. 367—398 i 437—474 oraz 717—737 („parabola lwiego szczenięcia”) i 750—782; nt. I stasimon zob. ROMILLY 1958: 66; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 199—202 (Appendix B); GANTZ 1983: 79nn.; CHODKOWSKI 1985: 145n.; CONACHER 1987: 19—24; COURT 1994: 211nn.; FERRARI 1997: 35nn.; por. też KNOX 1979: 28n.; głuchy na ich polisemie jest w swej interpretacji tych miejsc FONTENROSE (1971: 77n.), odnośząc je jednoznacznie do Parysa (nie wspominając już o hagiografii Agamemnona, którą niedawno zaproponował BEES 2009: 178nn.); nt. II stasimon zob. KNOX 1979: 29n.; CHODKOWSKI 1985: 171; CONACHER 1987: 29; por. VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 142 i p. 43; PERADOTTO 2007: 236nn.; zob. też TAPLIN 2004: 201.

<sup>121</sup> Δίκαι δ' ἐπ' ἄλλο πρᾶγμα θηγάνει βλάβας | πρὸς ἄλλαις θηγάναισ' Μοῖρα (Ajschylos, *Agamemnon* 1535n.), dativus Δίκαι jest lekcją Trikliniosa, którą przyjmuje WEST (por. 1990: 225n.; zob. SOMMERSTEIN); motyw ten podjęty zostaje również w *Ofiarnicach* (648n.); παγκρατὴς φονεύς (Ag. 1648).

<sup>122</sup> Słowa te, podobnie jak kilka następnych, regularnie powtarzających się wypowiedzi chóru (Ajschylos, *Ofiarnice* 340—344, 372—379, 400—404, 476n.), mają formę anapestów i jako takie wykonywane zapewne były w postaci „melorecytacji” przy akompaniamencie aulosu (παρακαταλογία), por. PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 160 (zob. też KOCUR 2001: 171nn.; PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 157—167).

<sup>123</sup> τοῦφειλόμενον πράσσοῦσα Δίκη μέγ' αὐτεῖ· | ἀντί δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω, | “δράσαντι παθεῖν”, τριγέρων μῦθος τάδε φωνεῖ (Ajschylos, *Ofiarnice* 312nn.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); nt. motywu talionicznego odwetu w *Orestei* zob. też HIRZEL 1907—1910: 407n.

Rysująca się w pieśni chóru argejskich starców wzajemność: „pustoszy pustoszącego”, „płaci, kto zabił”, przybiera tu bardziej konkretną postać: „morderczego” — i „krwawego” zarazem (bo i jeden, i drugi sens wyraża grecki przymiotnik *phonios*) — ciosu. Złowrogi wydźwięk tej talionicznej symetrii ginie jednak w przekładzie pomijającym kluczowy nośnik „sensu” zemsty — przedrostek *anti-*, którego centralne miejsce podkreśla tu anafora. Całość sprowadzona zostaje do etycznej maksymy: „coś uczynił, cierp” (*drasanti pathein*), niemal identycznej z „prawem”, o którym śpiewał chór Agamemnona: „wycierp, coś uczynił” (*pathein ton erxanta*). I jedno, i drugie odnoszone jest do kolejnego „pryncypium”, będącego w założeniu ich uzupełnieniem, moralnym uporządkowaniem straszliwego, nieubłaganego i pozornie chaotycznego prawa odwetu: *pathei mathos* („nauka poprzez cierpienie”)<sup>124</sup>. Samo jego znaczenie jednak, a tym bardziej jego rozumienie jako naczelnej zasady interpretacyjnej greckich tragedii, pozostaje kwestią otwartą<sup>125</sup>, jego zaś powiązanie z wątkiem zemsty w samej *Orestei* zbyt często opiera się na dogmatach „miłosiernych niebios” (*charis biaios*)<sup>126</sup> i „ewolucji” *dikē*, do których wysuwa się niebezpieczne zastrzeżenia<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Zob. np. MOREAU 1985: 261: «avec les lois du *drasanti pathein* et du *tô pathei mathos*, le monde n'apparaît plus comme livré à l'action incohérente de forces destructrices et prend un sens»; por. też LESKY 1943: 27nn.; 2006: 181nn.; FRAENKEL 1950: 2.11n.; BENEDETTO 1978: 137nn.; CONACHER 1987: 82nn.; SOMMERSTEIN 2010b: 178—188 (oryg. 1993); UNTERSTEINER 2002: 254; BEES 2009: 41n.; wyczerpującą monografią tego problemu w języku polskim jest MAŚLANKA-SORO 1991, gdzie też znaleźć można przegląd opinii uznających wagę *πάθει μάθος* dla odczytywania greckiej tragedii.

<sup>125</sup> SMITH 1980: 21—26; por. LLOYD-JONES 1956: 62; CHODKOWSKI 1985: 104; zob. też CONACHER (recenzja SMITH 1980 w *Phoenix* 37.2, 1983, s. 166): “too many allegedly ‘key passages’ in the *Agamemnon* have been to variously debated for any but the most *hybristic* to be certain that he has the truth of the matter”; por. też PARKER 2009: 143n.

<sup>126</sup> *χάρις βίαιος*, dosł. „łaska pod przymusem” lub „łaska narzucona przemocą”; „miłosierne niebios” (*merciful heavens*) to jej polemiczna parafraza podana przez Pope’a; tak właśnie interpretowane są słowa: καὶ παρ’ ἅ-| κοντας ἦλθε σωφρονεῖν | δαιμόνων δὲ που χάρις βίαιος | σέλμα σεμνὸν ἡμέων (Ajschylos, *Agamemnon* 180nn.; tekst za: PAGE; podobnie: SMYTH; MAZON; SOMMERSTEIN); „i, choćby wbrew woli, przyszło im zyskać mądrość i sprawiedliwość (*sōphronein*); gdzieś bowiem (*pou*) jest łaska bóstw (*daimonōn*), które u wyniosłego zasiadają steru”; por. też SMITH (!) 1980: 28; BENEDETTO 1992: 128nn.

<sup>127</sup> Kluczowy wers δαιμόνων δὲ που χάρις βίαιος („gdzieś bowiem jest gwałtowna łaska bóstw”) jest emendacją, którą w swoim niekompletnym wydaniu *Agamemnona* (Paryż 1552) zaproponował A. Turnèbe (Turnebus); lekcje kodeksów to: δαιμόνων δὲ που χάρις βίαιως (F, poświadczona również przez Trikliniosa) oraz δαιμόνων δὲ ποῦ χάρις βίαιως (M i V); tę pierwszą przyjmują m.in. WILAMOWITZ, AMMENDOLA (zob. 1955: 38) i FRAENKEL (1950), por. przekład S. Srebrnego: „łaską darzy bóg (~ δαιμόνων χάρις) — a przecie | silna dłoń (~ βίαιως) | święty dzierży świata ster”; zob. też LESKY 2006: 181n.; WINNINGTON-INGRAM 1983: 158 i p. 11; VELLACOTT 1984: 121; BENEDETTO 1992: 129nn.; tę drugą natomiast przyjmuje za POPE’EM (1974) WEST (1990), jego zaś wybór potwierdził niedawno WILLINK (2004a: 43, 48n.); nt. koncepcji „ewolucji” sprawiedliwości (*dikē*) w *Orestei* zob. dalej.

Trzeci raz zasadę „sprawiedliwej zemsty” artykułuje ten sam chór w tym samym lamencie i zapewne również w formie „recytatywu”:

Bo też takie jest prawo (*nomos*), że krople tej krwi (*phoinias stagonas*), | co przelana, o nową upomną się krew. | Jęk zagłady (*loigos*) Erynię przyzywa na świat, | co od dawniej umarłych kolejny śle mord | i od zguby (*atēn*) prowadzi do zguby (*atēi*)<sup>128</sup>.

Symetria odwetu materializuje się tu w obrazach „krwawych kropli mordu” (*phonia stagōn*, kolejny przykład dwuznaczności tego epitetu), co też wydaje się nawiązywać do języka rytualnej nieczystości. Krew przelała Klytajmestra — i jej krew przelana więc będzie. Odniesienie tej ostatniej wypowiedzi, podobnie jak i poprzedniej, nie budzi bowiem żadnych wątpliwości. To chór ofiarnic, barbarzyńskich niewolnic, przyobleczonej tu na chwilę w rolę mściwych Erynii (one same podejmą ją osobiście w trzeciej części trylogii), judzi Orestesa, przyszłego mściciela, do gwałtownego odwetu.

Trzykrotnie powtórzona zostaje w *Orestei* „po trzykroć stara nauka” (*trigerōn mythos*): ciosem za cios, krwią za krew płaci zabójca. Za każdym razem obwarowana zostaje ona jednym ze słów kluczy dyskursu politycznego: *dikē*, *thesmion*, *nomos*. Znaczenie *thesmion* jest tu przy tym niejako odwrócone: z wyjściowego „statutu” staje się w wypowiedzi chóru *Agamemnona* boską zasadą, spoczywającą na kolanach Zeusa i legitymizującą talioniczną maksymę: „cierp, coś uczynił”. O *nomos*, który domaga się krwi przelanej w odwecie, chór *Ofiarnic* mówi jako o czymś oczywistym, niewymagającym jakiegokolwiek dalszej kwalifikacji. Cokolwiek może ono tutaj oznaczać, z pewnością nie jest tym podejrzana „ustawa”, klecona pospiesznie gwoli retoryki chwili. *Dikē* wreszcie, personifikowana, wielkim wołającą głosem — o przemoc — objawia się jako coś więcej niż tylko retoryczna pretensja. To Wielki Egzekutor, bo też taki właśnie sens wyłania się ze starogreckiego idiomu *toupheilomenon prassousa*: „odbieranie należności, zapłaty, długu”. Długu krwi.

<sup>128</sup> ἀλλὰ νόμος μὴν φονίας σταγόνας | χυμένας εἰς πέδον ἄλλο προσαιτεῖν | αἶμα· βοᾷ γὰρ  
λοιγὸς Ἐρινὺν | παρὰ τῶν πρότερον φθιμένων ἄτην | ἐτέραν ἐπάγουσαν ἐπ’ ἄτην. (Ajschylos, *Ofiarnice* 400—4; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); λοιγὸς Ἐρινὺν jest powszechnie akceptowaną emendacją lekcji kodeksów λοιγὸν Ἐρινύς; por. GARVIE 1986: 150n.; zob. też GEISSER 2002: 115 i p. 103; LESKY 1943: 75—80; *contra*: UNTERSTEINER 2002: 291 (λοιγὸν Ἐρινύς).

## SPLOTY PAJĘCZYCY

Długu zapewne zaciągniętego również przez Ajschylosowego Agamemnona. Tego, który jak ofiarne zwierzę zabił swą córkę, „dziecię boleści” Klytajmestry. Który „pokalał własne ręce strumieniami krwi dziewiczej”<sup>129</sup>. Czy zatem ogólne, choć w bardzo konkretnym wyrażone kontekście, zasady sprawiedliwej zemsty nie odnoszą się w równym stopniu do syna-mściciela co do matki-mścicielki? Bo też, w przeciwieństwie do Klytajmestr Sofoklesa i Eurypidesa, nikt nie podaje w wątpliwość intencji i motywów bohaterki Ajschylosa. Ajgistos jest dla niej jedynie zbrojnym oparciem, środkiem służącym do osiągnięcia celu, jakim jest pomszczenie Aulidy. Klytajmestra Ajschylosa wydaje się zatem wszystkim tym, czym chciałyby być Klytajmestry Sofoklesa i Eurypidesa. Mścicielką, a do tego realizującą starodawną, uświęconą „prawem” i głosem samej *Dikē* zasadę odwetu.

Dla współczesnego odbiorcy to, oczywiście, postać dużo bardziej atrakcyjna niż niewierna zbrodniarka czy hołdująca osobliwej, tragicznej wersji „moralności Kalego” mężobójczyni, oburzona romansem małżonka, którego sama zdradziła. Wprawdzie i ten ostatni argument rozbrzmiewa również w ustach Ajschylosowej

<sup>129</sup> Prowadzi to nieuchronnie do wiekowego już sporu na temat winy i odpowiedzialności Ajschylosowego Agamemnona za ofiarę aulidzką; oto przegląd najważniejszych linii interpretacji: 1. Agamemnon nie ponosi za nią żadnej odpowiedzialności, gdyż boska celowość (ukaranie Parysa) unieważnia celowość ludzką; por. DENNISTON — PAGE 1957: XXIII i n., por. 88, ad 218; RIVIER 1968: 35nn.; FONTENROSE 1971; MAŚLANKA-SORO 1991: 43n.; BEES 2009: 169—177 (hagiograficzna apologia Agamemnona); 2. Jak Homerowy bohater dokonuje postanowienia pod wpływem *ἄτης* (222n.; zob. dalej), zesłanego przez Zeusa zaślepienia; por. LLOYD-JONES 1962: 191nn.; 3. Ofiara aulidzka jest splotem podwójnej przyczynowości, boskiej i ludzkiej: choć Agamemnon działa pod wpływem konieczności, ciąży na nim mimo to wina; por. LESKY 1966: 80—83; DODDS 1973: 56nn.; COURT 1994: 198n.; 4. Agamemnon stanął wobec tragicznego wyboru, alternatywy dwóch równie złych możliwości; por. FRAENKEL 1950: 2.98; WHALLON 1961: 84; EDWARDS 1978: 24; FURLEY 1986: 121; GOLDBILL 2004<sup>2</sup>: 25n.; zob. też MAŚLANKA-SORO 1991: 45; 5. Agamemnon ponosi całkowitą odpowiedzialność za swój zły wybór; boska celowość jest jedynie koincydencją; por. KITTO 1964<sup>2</sup>: 4n.; KITTO 1997: 73n.; HAMMOND 1965: *passim*, zwł. 47nn.; CHODKOWSKI 1985: 72—91 (zwł. 85nn.); PERADOTTO 2007: 227—238 (= 1969: 250—258); H. NEITZEL: *Artemis und Agamemnon in der Parodos des Aischyleischen 'Agamemnon'*. *Hermes* 107 (1979), s. 26—32 (wyjątkowo gwałtowne oskarżenie Agamemnona); GANTZ 1983: 75—78; CHODKOWSKI 1985: 84—91; SEAFORD 1989: 91n.; MOREAU 1990: 39n.; DREW-GRIFFITH 1991 (zwł. 177); THIEL 1993: 71—83; por. też ROSENBLUM 1995: 112n.; JUDET DE LA COMBE 2009: 289—299; PARKER 2009: 131n.; 6. Agamemnon podejmuje właściwą — lub jedyną możliwą — decyzję (boska celowość), czyni to jednak z niewłaściwych powodów (umiłowanie wojny); por. NUSSBAUM 2001<sup>2</sup>: 35n.; zob. też LAWRENCE 1976: 100n.; zdecydowana większość interpretacji skłonna jest przypisywać Agamemnonowi (choćby częściową) winę i odpowiedzialność za ofiarę, której motywacja opisana jest przez chór wymownym nagromadzeniem epitetów: φρενὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν | ἀναγνον, ἀνέρον, τόθεν | τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνω (Ajschylos, *Agamemnon* 219n.).



Klytajmestry, fundamentem jej apologii — i zarazem kluczowym motywem jej postępowania — pozostaje jednak, jak już zaznaczono, śmierć córki. Nietrudno stąd o wniosek, że *Oresteja* ukazuje ją w świetle dużo bardziej korzystnym niż którakolwiek z obydwu *Elektr*.

Ajschylos kreśli obraz Klytajmestry jako kobiety silnej i inteligentnej. Jest ona męską postacią (co stanowi komplement), odważną i słusznie oburzoną śmiercią swojej córki i niewiernością Agamemnona<sup>130</sup>.

Obraz ten oparty jest jednak na garści suchych faktów, narracyjnym szkieletie tragicznej fabuły, przyobleczonej w ciało współczesnej, nowożytniej wrażliwości. Nie potrzeba bowiem nawet gruntownej lektury trylogii Ajschylosa, aby przekonać się, że rysująca się w niej postać Klytajmestry jest w najlepszym wypadku dużo bardziej złożona.

O, mój królu, mój królu! O, jakże twój zgon | mam opłakać? Co rzec | z głębi serca, co ciebie miłuje? | Oto leżysz bezbożnie zgładzony w tę sieć | pajęczycy podstępnie schwytany...<sup>131</sup>

Żałobny refren chóru starców, wyśpiewany dwukrotnie, nad nieostygłym jeszcze trupem tytułowego Agamemnona, dobitnie potwierdza, że przynajmniej oni w swym niebezkrzytycznym przywiązaniu do swego króla nie są skłonni podzielać nowożytnych sentymentów. Ta sama myśl równie wyraźnie rozbrzmiewa w lamenecie jego dzieci, nad jego grobem, który już dawno zdążył porosnąć trawą:

Zeusie, Zeusie | Na sprawy nasze wejrzyj z nieba! Patrz, oto piskląt para sierocych — po orle, | co straszną zginął śmiercią w morderczych opłotach | złej (*deinēs*) żmii...<sup>132</sup>

Gdy zaś wreszcie tam, gdzie wcześniej leżał Agamemnon, pojawi się skrwawione ciało Klytajmestry, stojąc nad nim, syn-matkobójca jeszcze dobitniej wyrazi

<sup>130</sup> "Aeschylus' picture of Clytemnestra is of a strong, clever woman. She is man-like (a compliment), audacious, and righteously outraged by her daughter's death and Agamemnon's infidelity" (J. CAHILL: *Her Kind. Stories of Women from Greek Mythology*. Toronto 1995, s. 34n.); w podobnym duchu postać Ajschylosowej Klytajmestry opisuje VELLACOTT (1984: 63—73); założenie to wydaje się też leżeć u podstaw argumentacji v. ERP TAALMAN KIP (1996a: 126nn.).

<sup>131</sup> ἰὼ ἰὼ βασιλεῦ βασιλεῦ, πῶς σε δακρύσω; | φρενὸς ἐκ φιλίας τί ποτ' εἶπω; | κεῖσαι δ' ἀράχνης ἐν ὑφάσματι τῷδ' | ἄσεβει θανάτῳ βίον ἐκνέπων (Ajschylos, *Agamemnon* 1490—93 = 1514—17; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); nt. sieci jako narzędzia zbrodni i zemsty w *Orestei* zob. dalej.

<sup>132</sup> Ζεῦ Ζεῦ, θεωρὸς τῶνδε πραγμάτων γενοῦ. | ἰδοῦ δὲ γένναν εὖναι αἰετοῦ πατρός | θανόντος ἐν πλεκτῇσι καὶ σπειράμασιν | δεινῆς ἐχίδνης (Ajschylos, *Ofiarnice* 246—9; przekład S. Srebrnego).



to właśnie potępienie, którego prefiguracją były profetyczne, wypowiedziane tuż przed śmiercią słowa Kassandry:

Lecz ta, co czyn ohydny ukuła zdradziecko | [...] cóż o niej powiecie? | Żmija, gadzina! Samym mogłaby dotknięciem | jad wszczepić, nie kásając!<sup>133</sup>

Toż to — — Jakże ją nazwać? Jakiego potwora złośliwego imieniem? | Jadowita żmija? | Skylla wśród skał, nieszczęsnych zagłada żeglarzy? | Jędza z krainy mroku, dziką opętana | nienawiścią do swoich?<sup>134</sup>

„To” już nie zwykła zbrodniarka. To nawet więcej niż potworna Erynia. Bo choć smocze obrazy i metafory wyraźnie nawiązują do wyobrażeń straszliwych bogiń zemsty, to sama forma ich wyrażenia — pytanie, poszukiwanie, *aporia* — wydaje się wskazywać jeszcze więcej czy raczej podkreślać niemożność precyzyjnego wskazania. To odmieniec, mityczna smoczyca, monstualna siła przeciwna naturze<sup>135</sup>.

Jakże różna przez to od jej odpowiedniczek z obydwu *Elektr*, których pretensje do *dikē* obnażone zostają jako puste w toku *quasi*-sądowego sporu. Istotnie, tu, w *Orestei*, nikt nie podaje w wątpliwość pretensji Klytajmestry do sprawiedliwości; bo też nikt nie podejmuje tu z nią wymiany argumentów na płaszczyźnie politycznego dyskursu, dyskursu *dikē*. Nikt nie podejmuje tu z nią polemiki, dowodząc, że czyn jej sprawiedliwością nie był. Słyszac po raz pierwszy jej pretensje do *dikē* nad trupem Agamemnona, starcy argejscy nie wysuwają „politycznych” kontrargumentów; nie dowodzą, jak obydwie tytułowe Elektry, czegoś symetrycznie przeciwnego<sup>136</sup>. Stają natomiast w osłupieniu:

<sup>133</sup> ἦ τις δ' ἐπ' ἀνδρὶ τοῦτ' ἐμήσατο στύγος [...] τί σοι δοκεῖ, μύραινά γ' εἶτ' ἔχιδν' ἔφρ σήπειν θιγοῦσ' ἄν μᾶλλον, οὐ δεδηγμένον (Ajschylos, *Ofiarnice* 991, 994n.; przekład S. Srebrnego); podobna aporetyczna deliberacja charakteryzuje Orestesową „inwektywę przeciwko szacie” (997—1004), zob. dalej; FRAENKEL (1950: 3.809—15) proponuje usunąć 991—6 i 1005n. (dając jednocześnie przegląd wcześniejszych edytorskich zabiegów na w. 991—1006), co nie znalazło uznania późniejszych wydawców; *contra*: LLOYD-JONES 1961: 181nn. (który też wskazuje paralele dla tej inwektywy w tekście *Orestei*); zob. także GARVIE 1986: 326n.

<sup>134</sup> τί νιν καλοῦσα δυσφιλὲς δάκος | τύχοιμ' ἄν; ἀμφίσβαιναν, ἢ Σκύλλαν τινα | οἰκοῦσαν ἐν πέτρασι, ναυτίλων βλάβην, | θύϊουσιν Ἄϊδου μητέρ' ἄσπονδόν τ' ἄρη φίλοις πνέουσιν; (Ajschylos, *Agamemnon* 1232—7; przekład S. Srebrnego); nt. możliwej ofiarnej metafory (θύϊουσιν w: WILAMOWITZ; SMYTH; MAZON; PAGE; θύϊουσιν w: WEST; SOMMERSTEIN) zob. ZEITLIN 1966.

<sup>135</sup> Por. FONTENROSE 1971: 97n.; VICKERS 1973: 379, 419; BETENSKY 1978: 12; GOULD 2001: 104nn. (= PCPS 24, 1978, 59n.); RABINOWITZ 1981: 165n.; 2004: 47; VELLACOTT 1984: 64; MOREAU 1985: 184—195; zob. też DUMORTIER 1975a: 93—99; SAUZEAU 1997: 206n.; HEATH 2005: 233; SEIDENSTICKER 2009: 249; FÖLLINGER 2009: 146; GEROLEMOU 2011: 102n.

<sup>136</sup> Por. JUDET DE LA COMBE 2001: 636: «aucune des valeurs revendiquées par le meurtrier ne peut être partagée par la communauté; il n'est donc pas question de débattre avec lui du droit et de la justification de son acte, mais de le traiter d'emblée comme un être asocial, hors convention»; por. FOLEY 2001: 212.

Dziw mię chwyta: o, jakże język (*glōssa*) twój zuchwały! | Tak się oto przechwalać  
(*kompazeis logon*) nad mężem zabitym<sup>137</sup>.

W zdumienie wprawia ich przy tym nie tyle sam czyn, ile słowa mężobójczyni (*glōssa, logos*)<sup>138</sup>. Na drugą, jeszcze dobitniejszą jej mowę apologetyczną — „oto Agamemnon, trup...” — zaskoczeni starcy nie potrafią odpowiedzieć inaczej niż „argumentem” szaleństwa:

Jakichże, jakich ziół | przeklętych, kobieto, złowrogi jad, | jakiz to napój, z mórz |  
głębi dobyty, szal | w tobie rozpętał, kłąt w | czyni cię pastwą, mów!<sup>139</sup>

Ajschylosowa Klytajmestra objawia się tu zatem nie jako podmiot polemiki, lecz przedmiot niemal naukowego, medycznego badania; dokładnie tak samo, jak w I stasimon *Ofiarnic*, słynnej „pieśni o straszliwych kobietach”, wprowadzonej zresztą nie inaczej, lecz właśnie przez studium natury:

Dziwów (*deina*) złych | cierpień ród | żywi ziemia w gęstwie puszcz. | Czule tuli  
głębia mórz | wrogi rój | strasznych mar<sup>140</sup>.

Po priamelu wypełnionym grozą przyrody następuje kolejny, w którym jeden po drugim kreślone są liryczne obrazy kobiet zbrodniczek. Altaja, matka Meleagra, bohatera łowów kaledońskich, która w odwecie za śmierć swoich braci zabija własnego syna; Skylla, „złota przekupiona blaskiem”, doprowadza do zguby swego ojca...

Priamel jest wyliczeniem kilku podobnych, porównywalnych zjawisk, przykładów, celem ilustracji jakiegoś kluczowego problemu<sup>141</sup>. Te właśnie ramy formalne

<sup>137</sup> θαυμάζομέν σου γλῶσσαν, ὡς θρασύστομος, | ἥτις τοιόνδ' ἐπ' ἀνδὶ κομπάζεις λόγον. (Ajschylos, *Agamemnon* 1399n.; przekład S. Srebrnego); nt. „przechwałek” (κομπάζεις) zob. FOLEY 2001: 211; zob. też GOLDHILL 1984: 90; McCURE 1999: 97; GEROLEMOU 2011: 121.

<sup>138</sup> Por. THIEL 1993: 366; PELLING 2005: 98; H. NEITZEL (*Glotta* 63.1/2 (1985), 43nn.), a za nim THIEL (1993: 384n.) do apologii Klytajmestry odnoszą późniejsze słowa chóru (Ajschylos, *Agamemnon* 1472nn.), gdzie mowa o „nienawistnym kruku”, który „śpiewa pieśń zwycięstwa”.

<sup>139</sup> τί κακὸν ὦ γύναι | χθονοτρεφὲς ἑδανὸν ἢ ποτόν | πασαμένα ρυτὰς ἐξ ἁλὸς ὀρόμενον | τόδ' ἐπέθου θύος δημοθρόους τ' ἄρα; (Ajschylos, *Agamemnon* 1407nn.; przekład S. Srebrnego); tłumaczenie nie oddaje trudnego sensu ostatniego wersu: „tę ofiarę (θύός) wzięłaś na siebie (ἐπέθου) i [tj. wraz z nią — J.K.] kłątwy ludu”; por. FRAENKEL 1950: 3.660n.

<sup>140</sup> πολλὰ μὲν γὰρ τρέφει | δεινὰ {καὶ} δειμάτων ἄχη, | πότνια δ' ἀγκάλαι | κνωδάλων ἀνταίων | βρούουσι {πλήθουσιν} (Ajschylos, *Ofiarnice* 585—9; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); βρούουσι, „roją się” (SMYTH; WEST; SOMMERSTEIN); to emendacja lekcji kodeksów βρότοισι — sc. ἀνταίων βρότοισι, „wrogich ludziom” (WILAMOWITZ; MAZON; PAGE); zob. dyskusję w: GARVIE 1986: 205; SIER 1988: 197; NENCI — ARATA 1999: 260 (wszyscy, zwłaszcza ostatni dwaj, optują za lekcją kodeksów).

<sup>141</sup> Podstawowym opracowaniem jest RACE 1982, gdzie też znaleźć można dyskusję nt. definicji i charakterystyki tej formy literackiej (7—17).

kształtują znaczenie całego I stasimon. Klytajmestra nie zostaje tu po prostu porównana do innych mitycznych zbrodniarek; gdyby istotnie rzecz sprowadzała się tylko do tego, to dobór przykładów budzić musiałby zdziwienie. Znamy wszak inne mity, których analogia do zbrodni Klytajmestry rysuje się dużo wyraźniej: dość wspomnieć Eryfile, Danaidy czy, być może, Dejanirę, zanim jeszcze kanoniczna (dziś) wersja tego mitu ustalona została w *Trachinkach* Sofoklesa<sup>142</sup>. I stasimon *Ofiarnic* to jednak nie tyle samo porównanie, ile porównywanie, obnażone niejako w samym procesie kształtowania i poszukiwania znaczeń, stosownych odniesień, które wciąż, mimo prób, okazują się nieadekwatne, ba, *explicite* wskazane zostają jako takie:

Okrutnych win, | czynów strasznych krwawą więź | wspomniałem tu... | Na cóż?  
(*akairōs de*)<sup>143</sup>.

Chór nie ma gotowych porównań, lecz usilnie ich poszukuje, próbując za wszelką cenę przybliżyć, zrozumieć, zbadać monstrualną odmienność czynu Klytajmestry. Bezskutecznie<sup>144</sup>. Dopiero równie potworna — tj. przedstawiona jako taka — zbrodnia lemnijaska okazuje się analogią trafną<sup>145</sup>.

„Pieśń o straszliwych kobietach” niebezzasadnie zestawiana jest z późniejszą i dużo słynniejszą zarazem „pieśnią o człowieku” — I stasimon Sofoklesowej *An-*

<sup>142</sup> GARVIE (1986: 203) wskazuje te dwa pierwsze przykłady, dodając jeszcze mit Aerope i Atreusa (w tym ostatnim nie ma jednak wątku mężobójstwa); nt. przedsofoklejskiej postaci Dejaniry, której „mówiące imię” (Δηιάνεϊρα — „zabójczyni męża”) samo w sobie jawi się wymowną sugestią, zob. MARCH 1987: 51—57; por. też DAVIES 1991: XXXI; analogia Klytajmestry do tej ostatniej postaci rysować się może szczególnie wyraźnie, jeśli wziąć pod uwagę fakt, iż Herakles, ofiara mężobójczego podstępu bohaterki, powraca do domu po zdobyciu Ojchalii; w *Trachinkach* towarzyszy mu, jak Agamemnonowi, branka, Hezjod zaś (*Tarcza*, fr. 25.23 MW) opisuje go wymownym epitetem πτολιπόρθης.

<sup>143</sup> ἐπεὶ δ' ἐπεμνησάμαν ἀμειλίχων | πόνων, ἀκαίρως δέ (Ajschylos, *Ofiarnice* 623n.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); przytoczony tekst jest lekcją manuskryptu; w miejsce trudnego ἀκαίρως δέ WEST (por. WEST 1990: 248n.), a za nim SOMMERSTEIN, preferują emendację ἀκαίρ' οὐδέ, która całkowicie odwraca jego sens — zamiast stwierdzenia: „jednak nietrafnie” otrzymujemy litotę: „ani też nietrafnie”; zob. też SIER 1988: 215 (z dystansem); NENCI — ARATA 1999: 265n. (lekcja kodeksów); LEBECK (1967: 185, p. 12) uznaje ἀκαίρως δέ za *praeteritio* (“but this is not the time for that unlovely marriage”).

<sup>144</sup> Przeczyć wydaje się temu τί τῶνδ' οὐκ ἐνδίκως ἀγείρω (Ajschylos, *Ofiarnice* 638); por. GARVIE 1986: 214; SIER 1988: 214; τῶνδε nie musi jednak odnosić się do wszystkich *deina*, lecz jedynie do tych wymienionych po ἀκαίρως, co zarazem dawałoby przejrzystą antytezę (por. Ajschylos, *Agamemnon* 808) ἀκαίρως ἐπεμνασάμαν (bo wspomniałem Altaję i Skyllę) — ἐνδίκως ἀγείρω (bo zestawiam razem Klytajmestrę i zbrodnię lemnijaskie); inne możliwości rozumienia ἀγείρω sugeruje KAIMIO (1970: 85, p. 1; por. NENCI — ARATA 1999: 267).

<sup>145</sup> Przyjmując kolejność wersów w kodeksach, SOMMERSTEIN preferuje natomiast transpozycję 631—8 (Klytajmestra) przed 623—30 (zbrodnia lemnijaska), co istotnie zmieniałoby bieg myśli całej pieśni; zob. jednak LEBECK 1967: 185, p. 12; WEST 1990: 250.

*tygony*<sup>146</sup>. I do jednej, i do drugiej kluczem jest pojęcie *deinon*, nieprzetłumaczalne w swej wieloznaczności, obejmujące zarówno pozytywny sens zadziwienia, jak i zdecydowanie negatywny — przerażenia, w każdym zaś wypadku oddające osobliwość, niepokojącą niezwykłość tak opisanego zjawiska<sup>147</sup>. W pieśni *Antygony* to człowiek w zdumieniu przygląda się sobie samemu, sam staje się owego zdumienia przedmiotem, sam staje się Innym. I stasimon *Ofiarnic* nie jest tak dalece introspektywne: pieśń chóru dotyczy tu bowiem dyżurnego, konwencjonalnego wręcz Innego, choć, rzecz jasna, na tle problemu zgoła niecodziennego<sup>148</sup>. Tradycyjny ateński „mizoginizm”, czy raczej leżące u jego źródeł wykluczenie kobiet ze sfery publicznej<sup>149</sup>, był bowiem punktem wyjścia kształtowania obrazu ich odmienności w przejętym przez mężczyzn dyskursie polis. To, co wykluczone zaś, staje się nieznanym, nieznane Innym, Inne wreszcie studiowanym<sup>150</sup>. Inność wymyka się jednak prostej klasyfikacji w ramach moralno-prawnego dyskursu polis; dyskursu mężczyzn. Inność jest problemem, z którym dyskurs ów, z którym formy myśli, z którym język usiłuje sobie „poradzić”, rozbijając się ostatecznie o aporię. „Jak ją nazwać?”, „jakim przekleństwem celnie ugodzić?” — pytają po kolei postaci Aj-schylosowej trylogii, uciekając się ostatecznie, wobec braku „właściwych” pojęć,

<sup>146</sup> Na tradycję ich porównywania zwraca również uwagę RACE (1982: 89), podkreślając zarazem (p. 132), że są one „bardzo różne” tak pod względem treści, jak i formy; twierdzenie jednak, że jedynym ich podobieństwem jest wyrażenie πολλὰ — δεινά, to bardzo powierzchowna interpretacja.

<sup>147</sup> Oddawaną najlepiej niemieckim *unheimlich* (M. HEIDEGGER: *Hölderlins Hymne „Der Ister”*. Frankfurt 1993<sup>2</sup> (oryg. 1942), s. 63—152, zwł. 74—83) lub angielskim *uncanny*; por. KNOX 1964: 23n.; SEGAL 1999<sup>2</sup>: 152n.; NUSSBAUM 2001<sup>2</sup>: 52, 73; zob. też SIER 1988: 196; RINGER 1998: 173.

<sup>148</sup> ZEITLIN 1996: 346nn. (= WINKLER — ZEITLIN 1990: 68nn. i *passim*); RABINOWITZ 1993: 1nn. i 9—14; 2004: 46nn. (“outsider”); HALL 1997: 103—110; FOLEY 2001: 6—10; zob. też WINNINGTON-INGRAM 1983a; GRIFFITH 2001; WOHL 2005: 150n.; MASTRONARDE 2010: 246—254; por. też WALTERS 1993: 194; *contra*: MATTHIESSEN 2004: 41n. (w odniesieniu do Eurypidesa) podkreślający moralną „wyższość” postaci kobiecych u tego dramaturga; nie zawsze przekonująco (zob. też SEIDENSTICKER 1995: 158nn.).

<sup>149</sup> Tradycyjny już problem odosobnienia (*seclusion*) kobiet podejmuje nieortodoksyjnie COHEN 1991: *passim*; por. PATTERSON 1998: 125—132; zob. też GAGARIN 2001: 161n.; CANTARELLA 2005: 249n.; PATTERSON 2007: 169n.; bardziej konserwatywnie np. LACEY 1968: 158nn.; SEIDENSTICKER 1995: 151nn.; RABINOWITZ 2004: 42nn.; kwestię ateńskiego „mizoginizmu” jako ortodoksję traktuje już GOMME (1937: 89—92), który też nie zadowala się powielaniem szablonowych „mądrości”, lecz dostrzega niejednoznaczności i sprzeczności w obrazie kobiet kształtowanym w literaturze klasycznych Aten; zob. też niedawno WOHL 2005: 148—156 (z przeglądem dotychczasowych studiów i dyskusji); MURNAGHAN 2005: 245nn.

<sup>150</sup> Por. GOMME 1937: 92: “There is, in fact, no literature, no art of any country, in which women are more prominent, more important, more carefully studied and with more interest [wyróżn. — J.K.], than in the tragedy, sculpture and painting of fifth-century Athens”; zob. też VIDAL-NAQUET 1997: 119: “Every Athenian tragedy is a reflection on the foreigner, on the Other, on the double”; por. LORAUX 1991: 28: “‘good’ wives are not material for tragedy”.

do porównań, metafor i katachrez. Czyn Ajschylosowej Klytajmestry to bowiem więcej niż zbrodnia. To Inność<sup>151</sup>.

## ZBRODNI NASZYCH OJCÓW

*Wchodzi Ajgistos z orszakiem zbrojnych*<sup>152</sup>. I ze swą własną pretensją. Jego pierwsza wypowiedź w *Agamemnonie* to bowiem kolejna apologia<sup>153</sup>, gęsta od politycznego dyskursu, w którym *dikē* odmieniana jest przez wszystkie przypadki. „O pomsty dniu radosny, kary sprawiedliwej!” — błyskotliwie tłumaczy pierwsze jego słowa S. Srebrny, oddając w ten sposób semantyczną złożoność kluczowego epitetu *dikēphoros*<sup>154</sup>. Mniej szczęśliwy, bo zbyt drastycznie ograniczający znaczenie pojęcia *dikē*, wydaje się natomiast jego przekład zwieńczenia owej tyrady:

I dziś jam gotów choćby śmierć radośnie przyjąć | kiedym tego człowieka ujrzał  
w siódlach pomsty (*dikēs en herkesin*)!<sup>155</sup>

Uzasadnia go niewątpliwie nawiązanie do motywu szaty-sieci (*herkē*, tłumaczone tu jako „sidła”), narzędzia zemsty Klytajmestry, w którą spowity leży martwy Agamemnon i o której sam Ajgistos nieledwie chwilę wcześniej aluzyjnie wspomina, mówiąc o „szatach Erynii”. Szaty, sieci, sidła — to zarazem teatralny

<sup>151</sup> Nt. kształtowania Inności Klytajmestry w *Orestei* zob. przede wszystkim ZEITLIN 1996: 87—119 (= EADEM w: Arethusa 11.1/2, 1978); por. też GAGARIN 1976: 87—118; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 101—131; GOLDHILL 2004<sup>2</sup>: 33—41; SEIDENSTICKER 1995: 160n.; GOULD 2001: 105 (= PCPS 24 (1978), 59); GEROLEMOU 2011: 81—131 oraz odniesienia w p. 213; KYRIAKOU (2008: 279n.) dostrzega tu (negatywne) źródła motywu kobiecego *kleos* w tragediach Sofoklesa i Eurypidesa (zob. dalej).

<sup>152</sup> Didaskalia Srebrnego (Ajschylos, *Agamemnon* 1574); por. DENNISTON — PAGE 1957: 213; TAPLIN (1977: 327n.) stosunkowo mało uwagi poświęca teatraliom tego wejścia.

<sup>153</sup> Ma ona przy tym wyraźną strukturę retoryczną; zaznaczają się w niej bowiem cztery podstawowe elementy mowy sądowej: wprowadzenie (*exordium*), przedstawienie wydarzeń (*narratio*), dowodzenie (*argumentatio*) i epilog (*peroratio*); zgodnie też z praktyką i teorią retoryki greckiej najbardziej dobitne apologetyczne sformułowania przypadają na pierwszą i ostatnią jej część; por. WINNINGTON-INGRAM 1983b: 113 (“Aegisthus [...] makes a forensic speech”).

<sup>154</sup> ὦ φέγγος εὐφρον ἡμέρας δικηφόρου (Ajschylos, *Agamemnon* 1577); gdzie δικήφορος rozumieć można — czy wręcz należy — jako „przynoszący zemstę”, „przynoszący sprawiedliwość” i „przynoszący karę” jednocześnie; por. np. JUDET DE LA COMBE 2001: 2.273: «qui apporte le droit»; SOMMERSTEIN: “that brings me justice”; MAZON: «justicier».

<sup>155</sup> οὐτω καλὸν δὴ καὶ τὸ καθανεῖν ἐμοί, | ἰδόντα τοῦτον τῆς Δίκης ἐν ἔρκεσιν (Ajschylos, *Agamemnon* 1610n.; przekład S. Srebrnego); motyw „niech zginę, bylebym zemsty dokonał” pojawi się później w wypowiedzi Orestesa (Ajschylos, *Ofiarnice* 437n.).

rekwizyt, bardzo realny, widoczny, niemal dotykalny, i jednocześnie teatralna metafora — misternego planu, którego „utkanie” przypisuje sobie Ajgistos, „sprawiedliwy” (*dikaïos*) „szwacz”, „łatacz” czy po prostu „krawiec” (*rapheus*). A zarazem „sprawny” i „biegły w swym rzemiośle”. Bo jeden i drugi sens, „techniczny” i moralny, dopuszcza ta kolejna w *Agamemnonie* rzemieślnicza metafora wyrażająca pretensję do *dikē*<sup>156</sup>. Tej samej *dikē*, w której siłach leży teraz Agamemnon, bo to ona właśnie kryje się pod moralnie neutralnym, a nawet złowrogim przekładem: „pomsta”. Tej samej zapewne *dikē*, która i jego — Ajgistosa „przyprowadzić miała” do tej ziemi<sup>157</sup>, gdzie przygotował, „utkał” swój odwet. Tej samej zapewne, którą Klytajmestra w złowrogiej ironii przedstawiała jako przewodnika Agamemnona — na jego tryumfalnej, rdzawoczerwonej drodze ku śmierci. W każdym z tych miejsc obraz „prowadzącej *dikē*” to dobitne, choćby i ironiczne, potwierdzenie pretensji do sprawiedliwości, do tego, co należeć się ma temu, który ją czyni. Odwołanie zaś do bogów, wyższej instancji, jako „karzących mścicieli” (*timaorous*), które Ajgistos czyni we wprowadzeniu, to z kolei motyw często towarzyszący retoryce sądowej, tyle że z reguły w odniesieniu do samych sędziów<sup>158</sup>.

Jeśli jednak uznać za takowych chór argejskich starców, jeśli dostrzec w nich adresatów publicznie wyrażonej przez Ajgistosa pretensji, to okazuje się ona zupełnie nietrafiona, choć niekoniecznie „nieszczęśliwa”, jak w przypadku Klytajmestry. Tym razem bowiem już bez znaczącego ich dialog z mężobójczynią przerażonego zdumienia — adekwatnej reakcji towarzyszącej spotkaniu z *deinon* — zdecydowanie odrzucają oni jego argumentację, równie zdecydowanie sytuując swą polemikę w ramach politycznego dyskursu ateńskich sądów:

Ajgiście, to niegodne — pysznić się zuchwale (*hybrizein*) | w nieszczęściach!<sup>159</sup>

Niepodobna słów tych rozważać, oddzielając je od sięgającej Hezjoda poetyckiej tradycji, w której tak wyraźnie rysuje się antyteza *dikē* i *hybris*. Sama pretensja Ajgistosa, pretensja do *dikē*, podlega tu zatem swoistej „metaocenie”, opisana

<sup>156</sup> κάγω δίκαιος τοῦδε τοῦ φόνου ῥαφεύς. (Ajschylos, *Agamemnon* 1604); metaforę tę do δικάια τέκτων Klytajmestry odnoszą DENNISTON — PAGE (1957: 216); nt. „politycznego” wymiaru tych słów por. JUDET DE LA COMBE 2001: 739: «il s'auto-désigne (κάγω.) comme sujet d'une action qu'il peut revendiquer publiquement (δίκαιος)»; DUMORTIER (1975a: 87) zwraca też uwagę na obecność metafory polowania w wyrażeniu Δίκης ἐν ἔρκεσιν.

<sup>157</sup> τραφέντα δ' αὖθις ἡ Δίκη κατήγαγεν (Ajschylos, *Agamemnon* 1607); tłumacząc Δίκην jako „Prawda”, Srebrny dobrze oddaje retoryczną siłę tej wypowiedzi (jako pretensji) oraz, zapewne, jej ironię, podobnie jak w Ag. 911, tym razem jednak wbrew intencjom mówiącego; mitologiczne detale tego powrotu podaje NEITZEL (1985b: 370).

<sup>158</sup> Np. Lizjasz, *Przeciwko Agoratosowi* (13) 1; Demostenes, *Przeciwko Neairze* (59) 74, 77, 117, 126; por. Antyfont, *Przeciwko Macosze* (1) 4.

<sup>159</sup> Αἰγίσθ' ὄβριζεν ἐν κακοῖσιν οὐ σέβω (Ajschylos, *Agamemnon* 1612; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); nt. *hybris* w tym miejscu zob. FISHER 1992: 271.



przez chór jako biegunowe owej *dikē* przeciwieństwo. Inaczej niż w przypadku Klytajmestry, starszyzna argejska jest jednak w stanie „rozstrzygnąć” — na niekorzyść — jej zasadność. Są w stanie ją pojąć — i odrzucić.

Cała pretensja Ajgistosa opiera się na szczególnie pojmowanej koncepcji dziedziczności winy. Jego *dikē* to zemsta za zbrodnie Atreusa, Agamemnonowego ojca, za ludożerczą „uczttę”, którą wyprawił on Tyestesowi, swojemu bratu i zarazem ojcu Ajgistosa. „Dzieci zabite — i jakby swój był ten, co zabijał... członki pełne mięsa — to jadło było... wnętrzości i trzewia... Ojcu to, ojcu podano do stołu”<sup>160</sup>. Sam Ajgistos miał więcej szczęścia niż jego bracia: ponieważ był ledwie dziecięciem, udało mu się uniknąć rzezi, którą Atreus, „straszliwy biesiadnik”, urządził swoim nieszczęsnym bratankom. Gdy zaś dorósł, osiągnął wiek męski, po zemstę „przyprowadziła go *Dikē*”.

Najwybitniejsi znawcy poezji Ajschylosa minionego wieku przekonani byli, że wypowiedź, którą wkłada w usta Ajgistosa Ajschylos, posiada solidne moralno-prawne umocowanie. „Nikt nie może zaprzeczyć, że syn Tyestesa zobligowany był na mocy prawa boskiego i ludzkiego, aby zabić syna Atreusa” — twierdzą J. Denniston i D. Page. „Jego prawne roszczenie jest w pełni uzasadnione” — napisał E. Fraenkel<sup>161</sup>. Niepodobna jednak ani wśród stanowionych, ani też „niepisanych” — jakkolwiek rozumiemy to pojęcie — praw starożytnych Aten znaleźć takie, które obligowałyby potomstwo ofiary do zemsty na potomstwie sprawcy. Koncepcja dziedziczności winy, do której z reguły odnoszona jest pretensja Ajgistosa, istotnie stanowiła retoryczny topos<sup>162</sup>, kwalifikując się tym samym do zbioru „artystycznych dowodów” (*pisteis entechnoi*); nie ma natomiast dla niej miejsca pośród „dowodów nieartystycznych” (*pisteis atechnoi*), na które składały się między innymi stanowione prawa.

Niewątpliwie retorycznej dyspozycji Ajgistosa przypisać też należy fakt, iż w swej apologii pomija skrzętnie epizod, który rzucić mógłby cień na jego własną sprawę. Nie umniejszając w niczym ogromu zbrodni Atreusa, trzeba podkreślić, iż nie była ona aktem zupełnie bezpodstawnego okrucieństwa, lecz sama w sobie od-

<sup>160</sup> παῖδες θανόντες, ὥσπερ ἐὶ πρὸς τῶν φίλων, | χεῖρας κρεῶν πλήθοντες οἰκείας βορᾶς | ξὺν ἐντέροις τε σπλάγχν’, ἐποίκτιστον γέμος, | πρέπουσ ἔχοντες, ὧν πατὴρ ἐγεύσατο (Ajschylos, *Agamemnon* 1219–22; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); emendacja WESTA (w. 1219): ὥσπερ ἐὶ πρὸς οὐ φίλων — „jakby przez wrogów zgładzone” — daje sens stanowczo zbyt dosłowny, a jej uzasadnienie — w: WEST 1990: 211n. — nie przekonuje; dowcipną i „nienaukową” interpretację tego wersu podaje DODDS 1953: 12n.; zob. też NEITZEL 1985a: 425; „straszliwy biesiadnik”: Ἀτρεΰς χαλεποῦ θοινατῆρος (Ag. 1502).

<sup>161</sup> “[...] nobody could deny that the surviving son of Thyestes was bound by law, human and divine [wyróżn. — J.K.], to take the life of Atreus’ son” (DENNISTON — PAGE 1957: 217); “His [scil. Aegisthus’] legal claim [...] is fully valid” (FRAENKEL 1950: 3.742); por. ALBINI 1981: 218 („lomicida non è dunque l’amante della regina, ma il figlio di Tieste”); *contra*: zob. PARKER 2009: 131.

<sup>162</sup> Por. Demostenes, *Przeciwko Theokrinesowi*, gdzie (58.1) mówca w *exordium* jako motyw wszczęcia procesu podaje krzywdy wyrządzone przez przeciwnika jego ojcu.

wetem. Tyestes, ojciec Ajgistosa, którego krzywd mścicielem mieni się ten ostatni, uwiódł żonę swego brata. I nie jest to przykład erudycyjnej *documentary fallacy*, zbierania dodatkowych i nieistotnych zupełnie dla danego tekstu literackiego wiadomości na temat danej postaci, traktowanej niemal jak podsądny. To bowiem właśnie „pohańbione łożo brata” wskazuje w profetycznej mowie Cassandra jako „praprzyczynę zagłady” (*prôtarchon atên*) nękającej pokolenie po pokoleniu dom Atreusa<sup>163</sup>.

Współczesny odbiorca naturalnie skłonny byłby tę sprawę bagatelizować: małżeńska zdrada, choćby i w gronie najbliższej rodziny, to problem zgoła nieporównywalny z ludożerczą rzezią, która stanowić miała na nią odpowiedź. Wina Tyestesa istotnie wypada blado na tle straszliwej zemsty jego brata. Trzeba jednak pamiętać, że w dyskursie politycznym klasycznych Aten uwiedzenie cudzej małżonki uchodziło — a przynajmniej uchodzić mogło — za przestępstwo poważniejsze niż gwałt<sup>164</sup>. Przestępstwo tak poważne, że ateńska polis uznała za wskazane dać pokrzywdzonemu rogowi do ręki — czy raczej pozostawić — śmiercionośne prawo, z którego skwapliwie skorzystał był Eufiletos.

W tym kontekście Ajgistos okazuje się kimś więcej niż tylko spadkobiercą krzywdy i zemsty swego ojca. Jest również spadkobiercą jego „zbrodni”, którą we własnym pokoleniu odtwarza, uwodząc żonę Agamemnona. Do zemsty, która właściwie nie jest jego zemstą, której był jedynie współintrygantem, dodaje ciężką zniewagę, przyprowadzając ofierze rogi. Zniewagę, dodajmy, jednoznacznie opisywaną przez Lizjaszowego „Eufiletosa” jako *hybris*.

## RODZAJ MŚCICIELA

Mściciel jest rodzaju męskiego. Starożytna greka nie zna żeńskiego odpowiednika rzeczownika *timōros*. Próżno też wśród jego licznych synonimów szukać takiego, który rodzajowo odpowiadałby polskiemu: „mścicielka”<sup>165</sup>. Samo w sobie,

<sup>163</sup> Nt. Ajgistosowego „przemilczenia” zob. CONACHER 1987: 55; nt. uwiedzenia Aerope w *Orestei* zob. Agamemnon 1192n.; FRAENKEL 1950: 2.546; por. WEST 1999: 37n.; MOREAU (1990: 35) *πρώταρχον ἄτην* odnosi (nieprzekonująco) do zbrodni Tantalosa; por. JUDET DE LA COMBE 2001: 500.

<sup>164</sup> *Locus classicus* to: Lizjasz, *W sprawie zabójstwa Eratostenesa* (1) 32n.; zob. jednak dyskusję w: HARRIS 2006: 283—295 (oryg. CQ 40.2, 1990); COHEN 1991: 104nn.; C. CAREY: *Rape and Adultery in Athenian Law*. CQ 45.2 (1995); CANTARELLA 2005: 241—245; TODD 2007: 130—134.

<sup>165</sup> Omówienie żeńskich *nomina agentis* klasycznej greki (ze szczególnym uwzględnieniem tragedii) przedstawia M. LEJEUNE (*Les noms d'agent féminins en grec*. RPh 24, 1950); brak w jego wykazie jakichkolwiek rzeczowników związanych z czynnością karania/mszczenia się; zob. też FRAENKEL 1910—1912: 2.1—50.

rzecz jasna, nie wyklucza to jeszcze możliwości zastosowania form męskich w odniesieniu do rodzaju żeńskiego. W parodos *Agamemnona* wspomniany zostaje „gniew, co mści się krzywd dziecięcych” (*mēnis tekнопoinos*), w cytowanym zaś wcześniej miejscu Ajgistos mówi o „pomsty dniu radosnym” (*ēmera dikēphoros*); korzystają z tej „swobody” również Ajschylosowe Erynie, nazywając siebie same *praktōres haimatos*, „mścicielami” czy raczej „tymi, którzy dochodzą długu” — przelanej krwi (*haima*) Klytajmestry<sup>166</sup>. One same zresztą wydają się najdobitniej zadawać kłam temu założeniu, podobnie jak cała galeria boskich czy raczej demonicznych sił rządzących zemstą w tragediach rodu Atrydów: *Dikē*, *Poinē*, *Atē* (Zguba). To, oczywiście, postaci kobiece. To jednak również istoty anormalne, wymykające się standardowej, „ludzkiej” klasyfikacji rodzajowej, „pradawne staruchy” (*graiiai palaiai*), a zarazem dzieci (*paides*), poza światem bogów, ludzi i zwierząt, niemożliwe do opisanie: Kapłanka, Pytia zmagą się z językiem, z jego aporią — czego świadkami jesteśmy po raz kolejny w *Orestei* — szukając stosownych porównań: kobiety? Gorgony? Harpie? A może „po prostu” *deinon*, gdzie słowo to w pełni ujawnia swój złożony sens, oznaczając jednocześnie to, co potworne, przerażające, a zarazem *unheimlich*<sup>167</sup>.

Owa rodzajowa jednostronność wydaje się ujawniać nader istotne zjawisko kształtujące polityczny dyskurs starożytnych Ateńczyków. „Mściciel” to przede wszystkim mężczyzna. To męskich potomków *Agamemnona* obawia się Ajgistos Eurypidesa i (mniej jednoznacznie) Sofoklesa<sup>168</sup>. Tego też warunku *sine qua non* nie spełnia Klytajmestra — ta Ajschylosowa, gdyż bohaterki obydwu *Elektr*, jak dowodzą ich córki, powodowane były zgoła innymi niż zemsta motywami. Dla Klytajmestry nie ma w *Orestei* właściwego *nomen agentis*<sup>169</sup>, właściwego rzeczownika oznaczającego „wykonawcę czynności” — aktu zemsty; pozostają jedynie metafory i katachrezy. Postać Ajschylosowego Orestesa tymczasem dysponuje sporym „naddatkiem” jednoznacznych epitetów: *timaoros*, *poinatōr*<sup>170</sup>, *dikēphoros*,

<sup>166</sup> Μῆνις τεκνόποινος (Ajschylos, *Agamemnon* 155); μῆνις (gniew) jest, oczywiście, rodzaju żeńskiego; ὦ φέγγος εὐφρον ἡμέρας δικηφόρου (1577; WEST konsekwentnie stosuje nieaspirowane formy ἡμέρα); πράκτορες αἵματος (Ajschylos, *Eumenidy* 320); nt. πράκτωρ αἵματος jako „mściciel” zob. LSJ s.v. II; por. PODLECKI 1989: 157.

<sup>167</sup> γραιῖαι παλαιαὶ παῖδες, αἷς οὐ μείγνυται | θεῶν τις οὐδ’ ἄνθρωπος οὐδὲ θῆρ ποτε (Ajschylos, *Eumenidy* 69n.; interpunkcja jak w wyd. PAGE’A, MAZONA, AMMENDOLI (1961) i SMYTHA; WEST i SOMMERSTEIN preferują γραιῖαι, παλαιαὶ παῖδες); kobiety, Gorgony i Harpie: *Eu.* 48nn.; δεινά: 34; por. PATTERSON 2007: 167.

<sup>168</sup> Eurypides, *Elektra* 22nn., 266nn.; Sofokles, *Elektra* 964nn.; zob. dalej.

<sup>169</sup> Jeśli pominąć niezbyt przekonującą interpretację BOLLACKA (1981: 5nn.; por. JUDET DE LA COMBE 2001: 570nn.), który w ostatniej wypowiedzi Kassandry (Ajschylos, *Agamemnon* 1322—30) proponuje odnieść τιμαόρους (1324) do Klytajmestry i Ajgistosa (rozumianych jako mściciele Troi).

<sup>170</sup> ἥξει γὰρ ἡμῶν ἄλλος αὖ τιμαόρος, | μητρόκτονον φίτουμα, ποινάτωρ πατρός. (Ajschylos, *Agamemnon* 1280n.; przekład S. Srebrnego; por. 1323nn.).

*dikastēs*... Szczególną uwagę zwracać się zwykło na tę ostatnią parę pojęć, antytecznie zestawionych w pytaniu Elektry:

Sędzia (*dikastēs*) albo-li mściciel (*dikēphoros*), jakże mam go nazwać?<sup>171</sup>

Sięgająca antyku tradycja krytyczna w owym wersie dostrzega prefigurację tego, co nastąpić miałyby w zwieńczeniu *Orestei*. Oto „mściciel” (*dikēphoros*) jednoznacznie odróżniony zostaje od „sędziego” (*dikastēs*)<sup>172</sup>. Pozostaje tylko czekać, aż ten ostatni zastąpi tego pierwszego jako szafarz „sprawiedliwości” (*dikē*). Istotnie, podstawowym znaczeniem rzeczownika *dikastēs* w dyskursie politycznym klasycznych Aten jest „sędzia” czy może raczej „ławnik”, jeden z wielu zasiadających w liczących od kilkudziesięciu do kilku tysięcy członków trybunałów. W tym też niemal technicznym sensie pojawia się on również w *Orestei*, przede wszystkim w odniesieniu do pierwszych Areopagitów w *Eumenidach*, ale także do starców argejskich w *Agamemnonie*, usiłujących „skazać” (*dikazein*) Klytajmestrę na wygnanie i przez nią samą opisanych jako „surowi sędziowie (*dikastēs trachys*) jej czynów”<sup>173</sup>. Rozumienie rzeczownika *dikēphoros* jako „mściciel” na tym tle wydaje się dużo mniej pewne. Jedynym miejscem uzasadniającym ten właśnie sens jest bowiem cytowany wers, poparty wątpliwym autorytetem scholiasty. Nieliczne inne przykłady jego zastosowania mogą, lecz wcale nie muszą, sugerować takie znaczenie. Przydomkiem *dikēphoros* opisany zostaje Zeus, którego „oskardem” Agamemnon zniszczył Troję; tak też Ajgistos nazywa dzień, w którym ten sam Agamemnon ginie z rąk Klytajmestry. I w jednym, i w drugim przypadku jego związek z odwetem rysuje się wyraźnie; wyraźniej jednak zaznacza się jego pragmatyczny wymiar: to przede wszystkim „wykładnik” pretensji do *dikē*, którą każdy z wypowiadających to słowo czyni<sup>174</sup>. Dzień śmierci Agamemnona to dla Ajgistosa nie tylko dzień zemsty, lecz przede wszystkim dzień sprawiedliwości (*dikē*). Zeus, który zniszczył Troję, to nie tyle mściciel, ile przede wszystkim tej samej sprawiedliwości szafarz.

Przejrzyste i jednoznaczne rozróżnienie „sędziego” i „mściciela” w wypowiedzi Elektry komplikować może także szczególny, poetycki sens pojęcia *dikastēs*.

<sup>171</sup> πότερα δικαστήν ἢ δικήφορον λέγεις; (Ajschylos, *Ofiarnice* 120; przekład S. Srebrnego).

<sup>172</sup> Por. KITTO 1997: 80; ROBERTSON 1939: 210; KAMERBEEK 1961: 116n.; ROMILLY 1977: 41; GOLDHILL 2004<sup>2</sup>: 29 (ten ostatni dystansuje się jednak od sztywnego, ewolucyjnego modelu „od zemsty do kary”); PORTER 2005: 314.

<sup>173</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 81, 483, 684, 743; Ajschylos, *Agamemnon* 1412, 1421; por. TURASIEWICZ 1981: 153.

<sup>174</sup> SREBRNY (1964: 96) dostrzega sens pytania Elektry w bezpośrednio poprzedzającej je alternatywie — δαίμων’ ἢ βρωτῶν τινα (119) — argumentując: „δικαστής — das wäre in diesem Fall jener von der Vorsängerin genannte δαίμων; δικήφορος, derjenige, welcher die gerechte Strafe vollziehen wird [...] ein Mensch, also — Orestes“; δικήφορος to δαίμων, niczym Zeus w *Agamemnonie*; człowiek zaś, Orestes, δικαστής αἵματος.

Nie jeden raz bowiem pojawia się ono w kontekście jednoznacznie sugerującym to drugie znaczenie: „mściciel” (*dikastēs haimatos*)<sup>175</sup>. Sami sędziowie zresztą nie raz i nie dwa wzywani są przez oskarżycieli nie inaczej niż jako „mściciele” (*timōroi*) — praw, bogów, zmarłych...<sup>176</sup> Oni też zresztą „zabijali”, bo, jak zauważył L. Gernet, w retorycznym idiomie starożytnych Aten nie skazuje się na śmierć: „on ne condamne à mort, on tue”<sup>177</sup>. Zemsta i kara splatają się w pojęciowym węźle, który skutecznie opiera się wszelkim próbom jednoznacznego ich rozdzielenia. Dopiero dobitne słowa chóru, który na pytanie Elektry odpowiada brutalnym konkretem: „ten, który zabije w odwecie (*hostis antapokteinei*)”, wyraźnie wskazują tę pierwszą możliwość. Przedrostek *anti-* podkreśla odwetowy charakter zabójstwa, dla którego nawet w naznaczonym zemstą wymiarze sprawiedliwości klasycznych Aten nie było zbyt wiele miejsca. Stąd zapewne słowa te wywołują w Elektrze popłoch: czy można prosić bogów o coś takiego?<sup>178</sup> Bo też kimkolwiek by on nie był, ten, który nadejdzie, „sędzia”, „mściciel”, czy zabójca, ofiarą będzie zawsze jej matka.

## Oksymoron Orestesa

W ostatnich chwilach jasności umysłu Ajschylosowy Orestes, nad trupami matki i jej kochanka, solennie i publicznie obwieszcza wszystkim, „którzy są mu życzliwi” (*philois*), swoją sprawę i zarazem linię przyszłej obrony, konstruując coś, co poza kontekstem całej trylogii zabrznieć musiałoby jak złowrogi, monsturalny oksymoron<sup>179</sup>:

<sup>175</sup> LSJ s.v. II (na podstawie *Heraklesa* 1150); por. WILAMOWITZ 1895: 2.239: „δικαστής ist nicht richter (κριτής) sondern rächer“; uznaje on to zresztą za „ursprüngliche“ i „echte Bedeutung“, często wykorzystywane w tragedii; uwagę tę ilustruje odniesieniem do *Króla Edypa* 1214 (JEBB 1914: 158, ad loc.: „δικάζει prop.[erly] ‘tries’, as a judge tries a cause [...]: here, brings to justice, punishes: a perhaps unique poetical use”) i mniej przekonującym do Eurypidesowych *Błagalnic* 253. BOND (1981: 358) to drugie znaczenie rozumie bardziej technicznie (i zarazem mniej adekwatnie do dramatycznego kontekstu): “not merely a ‘judge’ as normally understood, but an executive officer extracting δίκη”.

<sup>176</sup> Antyfont, *Przeciwko Macosze* (1) 21; *II Tetralogia* 3.3; por. też Demostenes, *Przeciwko Aristogeitonowi I* (25) 131; Lizjasz, *Przeciwko Teomnestosowi I* (10) 30 (por. też [11.11]); *Przeciwko Agoratosowi* (13) 48, 76; *Przeciwko Ergoklesowi* (28) 15; Izokrates, *Przeciwko Lochitesowi* (20) 13.

<sup>177</sup> GERNET 1917: 112 i p. 151 (odniesienia).

<sup>178</sup> **Χο.** ἀπλωστὶ φράζουσι, ὅστις ἀνταποκτενεῖ. **Ηλ.** καὶ ταῦτά μοῦσιν εὐσεβῆ θεῶν πάρα; (Ajschylos, *Ofiarnice* 121n.).

<sup>179</sup> Chcąc podkreślić obywatelski, publiczny wymiar tej proklamacji, niektórzy uznali, że towarzyszyć jej muszą na scenie „prawdziwi” obywatele (WILAMOWITZ 1914: 178; por. REINHARDT 1949: 137), a nie potrójnie wykluczony przez swą dramaturgiczną tożsamość (kobiety, barbarzyńki, niewolnice) chór *Ofiarnic*; wydaje się to jednak zbędne; w eksodos chór ewidentnie zawiesza swą tożsamość, posługując się językiem typowo „politycznym” (por. *Cho.* 1044nn.); zob. TAPLIN 1977:

Mówię oto, żem matkę zabił (*ktanein*) nie bez *dikē*<sup>180</sup>.

Obwieszczeniem swym Orestes dobitnie podkreśla to, co sam nieco wcześniej wyrażnie, choć z mniejszą emfazą zaznaczył, mówiąc:

By w dniu onym, gdy stanąć przyjdzie mi przed sądem (*en dikēi*), | świadczył za mną, żem krew tę przelał (*metēlthon moron*) sprawiedliwie (*endikōs*) | krew matki...<sup>181</sup>

„Przelałem krew” to dość odległy przekład greckiego *metēlthon moron*, wyrażenia, w którym rozbrzmiewają echa języka ateńskich trybunałów, a oznaczającego sądowe „ściganie” czy „dochodzenie”. Wzmianka o sądzie (*en dikēi*) natomiast przygotowuje grunt pod akcję trzeciej części trylogii, gdzie Orestes, tym razem już w jednoznacznie legalistycznym kontekście i za pomocą takiegoż słownictwa, powie to samo: „Zabiłem matkę, nie zaprzeczę, ty zaś osądź tę sprawę, czy uczyniłem to sprawiedliwie (*dikaiōs*) czy też nie”; zwracając się do Ateny<sup>182</sup> — albo „zaświadczyć [...], czy zabiłem ją sprawiedliwie (*xyn dikēi*)”; wzywając na „świadka” Apollona<sup>183</sup>.

357n.; GARVIE 1986: 316n.; MCCALL 1990: 25n. (dla którego chór *Ofiarnic* jest wyjątkowy w swej wielopostaciowości); FOLEY 2003: 21.

<sup>180</sup> κτανεῖν τέ φημι μήτερ' οὐκ ἄνευ δίκης (Ajschylos, *Ofiarnice* 1027; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); według PODLECKIEGO (1966: 73) to “final pathetic protest” — stanowczo nieprzekonujące; GOLDHILL (1986: 46) zwraca uwagę na niejednoznaczność pojęcia *dikē* i w tej wypowiedzi (“retribution”, “penalty” i “justice”), choć jej pragmatyczny kontekst (apologia Orestesa, quasi-sądowy akt mowy kwalifikujący zabójstwo Klytajmestry jako uzasadnione) wydaje się tu ograniczać jego polisemię; SOMMERSTEIN (1989: 162) zwraca uwagę na fakt, że przed matkobójstwem Orestes nigdy nie zapowiada swego czynu jednoznacznie, ukrywając go pod bardziej ogólnikowym *pluralis* (jak w *Cho.* 273, 304, 385, 556—7); UNTERSTEINER (2002: 478) dostrzega kryjące się w tej litocie wątpliwości.

<sup>181</sup> ὥς ἂν παρῆι μοι μάρτυς ἐν δίκῃ ποτέ | ὥς τόνδ' ἐγὼ μετῆλθον ἐνδίκως μόρον (Ajschylos, *Ofiarnice* 988n.; przekład S. Srebrnego); świadkiem (μάρτυς) ma być bóg — który dokładnie, nie wiadomo; poprzedzający wers (986) wskazuje Heliosa, WEST (1990: 262n.) uznaje go jednak za nieautentyczny, argumentując jednocześnie, że apel Orestesa dotyczy samego Zeusa; przyjmowana przez niektórych (PAGE; GARVIE 1986: 323) koniektura Rhodogo: μετῆλθον [...] φόνον jeszcze wyrażniej zaznaczałaby legalistyczny ton tej wypowiedzi; nt. znaczenia pojęcia „świadek” μάρτυς w tej wypowiedzi zob. TURASIEWICZ 1981: 152; ROMILLY (1958: 67) uznaje epitet ἐνδίκως za «moins fort» niż δίκαιος.

<sup>182</sup> ἔκτεινα τὴν τεκοῦσαν, οὐκ ἄρνήσομαι [...] σὺ δ' εἰ δικάως εἴτε μή, κρίνον δίκην (Ajschylos, *Eumenidy* 463—468); istotnie, jak zauważa SOMMERSTEIN (2010a: 29), ani tu, ani gdziekolwiek indziej w *Eumenidach*, Orestes nie mówi jednoznacznie: „sprawiedliwie zabiłem matkę”, funkcję tę zdaje się jednak spełniać jego proklamacja w eksodos *Ofiarnic*.

<sup>183</sup> ἦδη σὺ μαρτύρησον, ἐξηγοῦ δέ μοι, | Ἄπολλον, εἴ σφε ζὺν δίκῃ κατέκτανον (Ajschylos, *Eumenidy* 609n.); ἀλλ' εἰ δικάως εἴτε μὴ τῇ σῇ φρενὶ | δοκεῖ τόδ' αἶμα κρίνον, ὥς τούτοις φράσω. (612n.); gdzie indziej Apollon opisany jest jako ξυνδικήσων, „współobronca”, co z kolei mogłoby sta-



Podobnie jak wcześniej jego matka, tak i on sam, tyle że już „po męsku”<sup>184</sup>, jednoznacznie, kwalifikuje swój czyn jako zabójstwo „sprawiedliwe”. W dyskursie politycznym klasycznych Aten to więcej niż tylko „linia obrony”. To także akt mowy, mający zawsze bardzo praktyczne konsekwencje, bo wyznaczający bieg procedur związanych z dochodzeniem zabójstwa. Sądowa codzienność, rzecz jasna, nie wdzierą się tak bezceremonialnie do świata *Orestei*, jak dzieje się na przykład w *Orestesie* Eurypidesa. Trybunał rozstrzygający sprawę tytułowego bohatera trylogii Ajschylosa wprowadzony zostaje w postaci dostojnego i znaczącego *aition*, mitycznej narracji założycielskiej. I nie jest to nawet ten trybunał, który w klasycznych Atenach rzeczywiście rozstrzygał o zasadności „sprawiedliwego zabójstwa”<sup>185</sup>. Nie umniejsza to jednak w niczym pragmatycznej siły, a co za tym idzie, moralnej wymowy jego proklamacji.

Żaden inny tragiczny Orestes nie formułuje swej pretensji z tak porażającą dosadnością. Nawet „bezдушny” bohater Sofoklesa po zabójstwie matki nie zdobywa się na więcej niż: „w domu wszystko dobrze” (*kalōs*) — brutalny w swej lapidarności eufemizm, obwarowany do tego budzącym (u niektórych) wątpliwości warunkiem<sup>186</sup>. W *Elektrze* Eurypidesa natomiast nawet nie próbuje on legitymizować matkobójstwa jako „politycznej zemsty”. Czyni to za niego i to nader wymownie jego siostra. Najpierw przedstawia ona matkobójstwo jako „ojcowską zemstę-karę” (*patrōia timōria*), matkobójcę zaś jako owej „zemsty-kary” wykonawcę (*timōrōn*), który „mści się” i zarazem „przychodzi z pomocą” (*amynōn*) zmarłemu, co stanowić ma dowód „właściwego szacunku” (*eusebeia*) dla rodzica; następnie konkluduje swą oskarżycielską mowę dobitnym: „sprawiedliwe” (*endika*) — w odniesieniu do mającego rozegrać się za chwilę mordu<sup>187</sup>.

Eurypidesowy Orestes natomiast dopiero w zatytułowanym swoim imieniem dramacie wypowiada słowa, które zbliżyć się mogą do złowrogiej dosadności apo-

nowić odniesienie do prawnej instytucji „współmówcy”, συνήγορος, występującego w sprawie wraz z głównym obrońcą lub oskarżycielem; nt. szczególnych przykładów zastosowania pojęcia μαρτύς („świadek”) w *Orestei* (Ajschylos, *Agamemnon* 1095) zob. M. GOLDEN w: OSBORNE — HORNBLOWER 1994: 380nn.

<sup>184</sup> Por. McCLURE 1999: 100nn.; nt. języka kobiety, Klytajmestry, w *Orestei*, który cechować ma dwuznaczność, ironia, metaforyczność, zob. 80—92; por. FOLEY 2001: 207—212; zob. też GOLDHILL 1984: 33—95.

<sup>185</sup> Na co zwraca uwagę SOMMERSTEIN 2010a (por. 1989: 15n.); na inne historyczne „nieścisłości” *Eumenid* pod tym względem wskazuje (nie zawsze przekonująco) WILAMOWITZ (1893: 3.333n.), por. jednak krytykę SOMMERSTEINA 2010b: 27n.; zob. też LEÃO 2010: 49—54.

<sup>186</sup> ἐν δόμοισι μὲν καλῶς, Ἀπόλλων εἰ καλῶς ἐθέσπισεν (Sofokles, *Elektra* 1424n.); wątpliwości: KAIBEL 1911: 290; BOWRA (!) 1944: 253; KAMERBEEK 1974: 184; KIRKWOOD 1994<sup>2</sup>: 241, p. 22; RINGER 1998: 202; pewność (“...if the pope is catholic”): JEBB 1894: 190; KELLs (!) 1973: 221; BURTON 1980: 221; BURNETT 1998: 131n., p. 33; MARCH 2001: 224.

<sup>187</sup> Odpowiednio: Eurypides, *Elektra* 974, 978, 976, 1094n.; nt. rozumienia εὐσεβεία jako „właściwy szacunek” (“proper respect”; etym. εὖ i σεβας) — wobec bogów, ale również rodziców zob. MIKALSON 2010: *passim*.

logii Ajschylosowego bohatera. W jego agonie — *quasi*-sądowym sporze z dziadkiem Tyndareosem, ojcem Klytajmestry, będącym niejako prefiguracją właściwego „procesu” rozgrywającego się później przed zgromadzeniem ludowym Argos — pada stwierdzenie, które siłą wymowy dorównywać zdaje się owemu monstrialnemu oksymoronowi bohatera *Oresteï*:

Zgładziłem (*apōlesa*) matkę słusznie (*endikōs*) nienawidząc (*misōn*)<sup>188</sup>.

„Zdaje się”, bo też tekst grecki — jeśli przyjrzeć mu się bliżej — daleki jest pod tym względem od jednoznaczności. Kluczowy przysłówek: „słusznie”, „sprawiedliwie” (*endikōs*) odnosić się może bowiem zarówno do osobowego „zgładziłem”, jak i do imiesłowu „nienawidząc”. Co zatem podlega w tej wypowiedzi legitymizacji? Matkobójstwo czy sama „tylko” nienawiść do tej, która zabiła ojca?<sup>189</sup> W tym ostatnim przypadku Orestes jedynie powtarzałby to, co stwierdza również jego adwersarz, dziadek i zarazem oskarżyciel. Tyndareos przyznaje bowiem, że jego wnuk „słusznie” (*endikōs*) uznawał matkę za kobietę „niegodziwą” (*kakē*), ponadto zaś podkreśla, że i on sam „nienawidzi” (*misō*) bezbożnych kobiet, właśnie takich, jak jego córka. Bliższe wieloznaczności języka tragedii wydaje się jednak odniesienie przysłówka *endikōs* do obydwu elementów „wspólnie” (*apo koinou*)<sup>190</sup>.

Nieco dalej, przygotowując niejako swą właściwą mowę obrończą do wygłoszenia przed mającym go osądzić zgromadzeniem, Orestes w rozmowie z Pyladesem po raz kolejny „ćwicz” ten właśnie argument:

**Orestes:** Czy rzec obywatelom... **Pylades:** Żeś postąpił słusznie (*endika*)? | **Or.:** Biorąc zemstę za ojca (*patri timōrōn*)? **Py.:** Obawiam się, że nie przyjmą tego z radością<sup>191</sup>.

Tym razem jednak dobitność poprzedniego stwierdzenia ukryta zostaje pod ogólnikowym *endika*, przypisanym ponadto nie Orestesowi, lecz Pyladesowi, a do tego w formie pytania, deliberacji. Obawy tego ostatniego okazują się, rzecz ja-

<sup>188</sup> μιῶν δὲ μητέρ' ἐνδίκως ἀπώλεσα (Eurypides, *Orestes* 572; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany); ἀπώλεσα wydaje się jednak mniej dosadne niż κταεῖν.

<sup>189</sup> Ten ostatni sens właśnie przyjmuje w swoim przekładzie Łanowski („zabiłem matkę w słusznej nienawiści”), podobnie jak CHAPOUTHIER — MÉRIDIÈRE: «une haine légitime m'a fait tuer ma mère»; por. też BIEHL 1965: 64.

<sup>190</sup> BENEDETTO 1965: 118 („ambiguità intenzionale”); WILLINK 1986: 178; por. tłumaczenie KOVACSA, trafnie ujmujące wieloznaczność oryginału: “I had just cause to hate my mother and kill her”; nt. kwestii sprawiedliwości matkobójstwa w tym dramacie zob. też PORTER 1994: 48.

<sup>191</sup> **Op.** εἰ λέγοιμι ἄστοισιν ἐλθῶν... **Πυ.** ὥς ἔδρασας ἐνδίκᾳ; **Op.** πατρί τιμῶν ἐμαυτοῦ; **Πυ.** μὴ λάβωσι σ' ἄσμενοι. (Eurypides, *Orestes* 775n.; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany); Pyladesowe „obawiam się” jest tu domyślnym *verbum regens* zdania dopełnieniowego μὴ λάβωσι σ' ἄσμενοι (dosł. ‘nie przyjmą ciebie z radością’).

sna, niebezzasadne. Apologia, którą wygłasza Orestes przed zgromadzeniem, wciąż jeszcze niepewnym, niezdecydowanym, okazuje się wystąpieniem katastrofalnym<sup>192</sup>. Mimo głosów sprzeciwu „sprawa”, używając słów Ajschylosowej Ateny, okazuje się „zbyt wielka” (*to pragma meizon*) jak na możliwości zwyczajnego osądu i zwyczajnych ludzi<sup>193</sup>. Niesłychany czyn i równie niesłychana jego obrona przypieczętowują wyrok śmierci na matkobójcę i jego siostrę. Jedyne dostojny, złożony z bogów i ludzi trybunał, w ramach równie dostojnej narracji założycielskiej, którą przedstawiają *Eumenidy*, potrafi zmierzyć się ze straszliwym ogromem (*deinon!*) tego problemu...

## DOGMAT EWOLUCJI

„Zaciekły spór... cios odparty ciosem... jakże rozwikłać węzeł”<sup>194</sup>. Jakże pro-  
 roczy trafne wydawać się mogą te słowa chóru *Agamemnona*. „Ares (Przemoc)  
 zetrze się z Aresem; *Dikē* zetrze się z *Dikē*” — zdaje się mówić sam Orestes, za-  
 powiadając wcześniej swoją zemstę<sup>195</sup>. Oto w prawdziwie tragicznym konflikcie  
 sprawiedliwość syna staje przeciwko sprawiedliwości matki<sup>196</sup>. Choć to tylko jed-  
 na z możliwych interpretacji tych właśnie słów, wydaje się ona niewątpliwie naj-  
 bardziej atrakcyjna, bo też wpisuje się jasno w hermeneutyczny model, do któ-  
 rego od lat przykrawa się tekst trylogii Ajschylosa. Bo „jeśli *Dikē* zwalcza *Dikē*”,  
 konkluduje Kitto, „wszechświat ogarnia chaos, *Dikē* zaś nie może jeszcze stać się  
 »Sprawiedliwością«”<sup>197</sup>.

*Dikē*, *thesmos* i *nomos*, wszystkie trzy pojęciowe filary dyskursu moralno-  
 -prawnego, powiązane zostają w *Agamemnonie* i *Ofiarnicach* z tą samą koncepcją  
 talionicznej odpłaty, zemsty, nakazującej „sprawcy cierpieć” i krwią odkupić krew,  
 sprawiedliwości, dla wielu, „niedoskonałej”. Tymczasem w wieńczących trylogię  
*Eumenidach* pojawia się „pierwsza *dikē* przelanej krwi”, pierwszy sądowy proces  
 w miejsce kolejnej zemsty; pojawia się nowe prawo (*thesmos*) ustanowione po

<sup>192</sup> Na co też zwraca uwagę wielu krytyków, por.: VERRALL 1905: 235nn.; GRUBE 1941: 389; GREENBERG 1962: 181; VELLACOTT 1975: 69n.; FALKNER 1983: 296; EUBEN 1986a: 228; *contra*: EUCKEN 1986: 160; PORTER 1994: 162n.

<sup>193</sup> “[...] this is not a paradigmatic trial” (NAIDEN 2010: 69).

<sup>194</sup> W ten dość swobodny sposób tłumaczy Srebrny grecki oryginał: ὄνειδος ἥκει τόδ’ ἀντ’ ὄνειδος, | δύσμαχα δ’ ἐστὶ κρίναι. (Ajschylos, *Agamemnon* 1560n.).

<sup>195</sup> W ten sposób tłumaczy KITTO (1997: 84) grecki oryginał: ἄρης ἄρει ξυμβαλεῖ, δίκαι δίκαι. (Ajschylos, *Ofiarnice* 461); por. też WINNINGTON-INGRAM 1933: 99.

<sup>196</sup> Np. KAUFMANN-BÜHLER 1955: 96: „doppelte Stellung des Rechts”; PETROUNIAS 1975: 227: „Gegensatz der (wohl gleichberechtigten) Diken”.

<sup>197</sup> KITTO 1997: 84.

wsze czasy<sup>198</sup>, na mocy którego Orestes, ostatnia odrośl przeklętego rodu i ostatnie ogniwo łańcucha zbrodniczych odwetów, zostaje ostatecznie uniewinniony i uwolniony od zmyru demonów odwetu. Sama *Dikē* ewoluje, gdy racjonalny wymiar sprawiedliwości tryumfuje nad ślepą i bezrozumną przemocą<sup>199</sup>. A tryumf to nie tylko samych Aten, lecz także całej ludzkości...

Ta elegancka i atrakcyjna narracja historiozoficzna, narracja ewolucji i postępu, na długie lata zdominowała krytyczne interpretacje trylogii Ajschylosa<sup>200</sup>. Wymownie oddana przez Srebrnego pieśń Erynii:

Idą rządy nowych praw! | Runie dawnych święty ład...<sup>201</sup>

istotnie wydaje się taką właśnie interpretację dobitnie sugerować<sup>202</sup>. To przecież ich, bogiń zemsty, liryczny komentarz do kluczowego dla fabuły *Eumenid* zdarzenia: oto Orestes-matkobójca, miast zginąć z rąk kolejnego mściciela, oddaje się pod jurysdykcję Ateny, która rozsądzić ma jego sprawę i to w pierwszym założycielskim posiedzeniu trybunału Areopagu<sup>203</sup>. Runie zatem „święty ład” zemsty,

<sup>198</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 484, 681—4; por. 571n.; por. też w. 693 z wieloznacznym νόμος; nt. kontrowersji dotyczących jego interpretacji zob. SOMMERSTEIN 1989: 216nn.

<sup>199</sup> Ewolucja *Dikē*: PODLECKI 1966: 72; SOMMERSTEIN 1996: 273—288, zwł. 282n.; triumf “deliberative justice” nad “retributive justice”: GAGARIN 1976: 68 (krytycznie); GOLDHILL 1986: 40 (krytycznie); zob. też SOMMERSTEIN 1996: 384nn.; wymiar sprawiedliwości zastępuje zemstę: THOMSON 1956: 289—304 (szczególna, społeczno-antropologiczna wariacja, krytykowana przez innych zwolenników tej interpretacji, np. Meier); POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 124n., 414; PEARSON 1962: 126; KITTO 1964<sup>2</sup>: 82—86; PODLECKI 1966: 77n.; LESKY 2006: 143; DODDS 1973: 6; STEFFEN 1973: 1.209n.; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 150; GANTZ 1983: 85n.; CONACHER 1987: 168n.; MEIER 1988: 133, 138, 153; 1990: 91nn.; SCHAPS 1993: 508; CHODKOWSKI 1994: 271n.; 2005: 708; SOMMERSTEIN 1989: 20n.; 1996: 434—442; por. VANDER WAERDT 1982: 26; FRIEDRICH 1996: 276; LEÃO 2010: 54; zob. też WILAMOWITZ 1893: 2.339; krytyczne i zwięzłe omówienie problemu przedstawiają: GOLDHILL (1986: 40n.; 1992: 29—33) oraz PORTER (2005: 301—304); nt. heglańskiego wariantu ewolucji w *Eumenidach* zob. JUDET DE LA COMBE 2009: 272nn.

<sup>200</sup> Najsurowszym (a zarazem najbardziej autorytatywnym) jej krytykiem był LLOYD-JONES (zwł. 1989; por. 1983<sup>2</sup>: 94); por. też SOLMSEN 1995<sup>2</sup>: 184n. (na długo przed swoim czasem, zob. jednak 166); JONES 1962: 111n.; GAGARIN 1976: 68nn.; BENEDETTO 1978: 212; ALLEN 2000: 21n.; RECHENAUER 2001: 60 i p. 2; FÖLLINGER 2003: 117nn.; 2009: 163; dystansuje się od tej interpretacji również GOLDHILL (1984: 279nn.; 1986: 37—41), choć niebezpośrednio wobec stanowiska LLOYD-JONESA.

<sup>201</sup> νῦν καταστροφὰι νέων | θεσμίων (Ajschylos, *Eumenidy* 490n.).

<sup>202</sup> “Overthrow of ordained laws” (SOMMERSTEIN); “Now will Athena’s new ordinances cause a revolution” (PODLECKI 1989, choć jego komentarz (171) przedstawia bardziej zrównoważoną interpretację); CONACHER (1987: 150) wskazuje również na w. 260 *Eumenid* (ὑπόδικος θέλει γενέσθαι) jako antycypację nowego porządku; por. też TURASIEWICZ 1973: 383; KUCH 1981: 141.

<sup>203</sup> „Kolejny mściciel”: Ajschylos, *Eumenidy* 176n.; nt. mitycznego *aition* (powstanie Areopagu) i zmiany jego tradycyjnej wersji (sąd nad Aressem za zabójstwo syna Posejdona Halirrthiososa; por. Eurypides, *Elektra* 1258nn.) zob. SOMMERSTEIN 1989: 213n.; por. też PODLECKI 1989: 179 (ad *Eu.* 681).

na jego zaś gruzach powstanie nowy porządek — prawa, wymiaru sprawiedliwości, cywilizacji... O tym jednak, że każdy przekład jest zarazem interpretacją, wymownie przekonujemy się, gdy tylko odniesiemy się do tekstu oryginału, gdzie mowa o *katastrophai neōn thesmiōn*, o „upadku nowych praw”, które obrócą się wniwecz, jeśli sprawa (*dikē*) matkobójcy zwycięży<sup>204</sup>. Nowe „prawa” (*thesmia*) zaś, jeśli istotnie o nich mowa, to zapewne „legislacja” Ateny towarzysząca powstaniu Areopagu. „Nowe prawo (*thesmos*), które na wieczne ustanawiam czasy” — te właśnie „prawa” (*thesmia* czy też *thesmoi*)<sup>205</sup>, nowe prawa ustanowione przez Atenę, runąć mają, jeśli Orestes zostanie uniewinniony. Innymi słowy, Erynie nie dostrzegają w nowo powstającej władzy sądowniczej zagrożenia dla swoich prerogatyw, lecz jednoznacznie się z nią identyfikują...<sup>206</sup> To, oczywiście, zaledwie kolejna interpretacja tego trudnego i, być może, zepsutego fragmentu. Jedna z wielu i przez to daleka od autorytatywności, choć w odróżnieniu od pozostałych niewymagająca ani gramatycznej, ani tekstualnej ekwilibrystyki.

Motyw „obalenia dawnych praw” wydaje się jednak powracać, już po odejściu Orestesa, w pierwszych słowach Eryinii po korzystnym dla niego werdykcie:

O, bogi, nowe bogi (*theoi neōteroi*), praw | praw starodawnych (*palaious nomos*) moc | nogamiście zdeptali...<sup>207</sup>

<sup>204</sup> καταστροφὰί νέων θεσμιῶν interpretować można jako: 1) *genetivus subiectivus*: „nowe prawa obalają [stare]” (AMMENDOLA 1961: 78n.; ROISMAN 1988; PODLECKI 1989: 170n.; WEST 1990: 283); 2) *genetivus obiectivus*: „nowe prawa są obalane” (DOVER 1957: 230; GAGARIN 1976: 73n.; LLOYD-JONES 1982: 92; CONACHER 1987: 155n.); szczególną wariacją tej ostatniej możliwości jest 3) sens: „stare prawa są obalane, stając się nowymi” (MAZON: «l'avènement de lois nouvelles»; por. też WILAMOWITZ 1914: 310: „novae leges ad finem pervenient, obtinebunt”); rzeczownik καταστροφή nie pojawia się jednak w kontekście innej składni i znaczenia niż 2); omówienie kontrowersji przedstawia DOVER 1957: 230; por. też LEBECK 1971: 211, p. 2; BRAUN 1998: 152, p. 580 (który za możliwe uznaje 1) i 2)).

<sup>205</sup> Θεσμίον, τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον (Ajschylos, *Eumenidy* 484); pojęcie *thesmos* pojawia się w *Eumenidach* obok *nomos*, to ostatnie jednak spotykamy tu zdecydowanie częściej w znaczeniu „zwyczaj, obyczaj, rytuał” (171, 448, 473, 576, 778, 1032) niż „stanowione prawo” (693?); ten ostatni sens natomiast wyraźnie zaznacza się w znaczeniu *thesmos* (484, 491, 571, 6); zob. BRAUN 1998: 95nn.; i w jednym, i w drugim dominuje więc archaiczny sens.

<sup>206</sup> Por. DOVER 1957: 231; GAGARIN 1976: 74; *contra*: ROISMAN 1988: 8n.

<sup>207</sup> ἰὼ θεοὶ νεώτεροι, παλαιούς νόμους | καθιππάσασθε καὶ χερῶν εἴλεσθέ μου (Ajschylos, *Eumenidy* 778n.; przekład S. Srebrnego); choć słowa te niewątpliwie wyrażają polaryzację między „nowymi”, olimpijskimi i „dawnymi” (Erynie, Mojry) bogami (por. 640nn., 723n., 1044n.), to dostrzeżenie w nich motywu przewodniego całej trylogii (np. FONTENROSE 1971: zwł. 104—107; VANDER WAERDT 1982: 27) wydaje się nadinterpretacją; do granic absurdu (na każdym kroku je przekraczając) doprowadza ten trop H. KONISHI (*The Plot of Aeschylus' Oresteia. A Literary Commentary*. Amsterdam 1990); w *Agamemnonie* i w *Ofiarnicach* „dawni bogowie” i „nowi” działają ramię w ramię, por. SOLMSEN 1995: 186nn.; WINNINGTON-INGRAM 1983: 154—174 (por. 136n.); zob. też CHODKOWSKI 1980: 43; KUCH 1981: 139.

Pomijając kompromisy, które nieuchronnie towarzyszą tłumaczeniu wysokiej poezji poezją równie wysoką, przekład tym razem wydaje się przekonująco oddawać wymowę oryginału. Nie jest to jednak komentarz do ustanowienia władzy sądowniczej w miejsce dawnych obyczajów dochodzenia krwawej zemsty, lecz uniewinnienia matkobójcy. Nie samo postawienie sprawy przed sądem, lecz zwycięstwo sądowego przeciwnika. Obalenie zaś ustanowionych praw jest retorycznym toposem, konsekwentnie wykorzystywanym przez ateńskich mówców, szczególnie w obliczonym na wzbudzenie emocji sędziów epilogu. Eufiletos na przykład kreśli w nim wizję absurdałnego „świata na opak”, gdzie obowiązują nowe prawa, gdzie cudzołożnicy cieszą się swobodą i bezkarnością, karze się zaś tych, którzy pilnują swoich żon<sup>208</sup>. Świata, który nastanie, gdy zwycięży sprawa jego przeciwników, oskarżycieli, krewnych zabitego Eratostenesa. Świata zaskakująco podobnego w swym absurdałnym wynaturzeniu do tego, w którym dzieci nie szanują swoich rodziców, ci natomiast bezskutecznie zanoszą skargi przed „trony Eryinii”. Świata, który nastać ma, gdy „zwycięży sprawa (*dika*) matkobójcy”<sup>209</sup>.

Poza przytoczonymi wypowiedziami, w których więcej jest retoryki niż historiozofii, próżno szukać w tekście *Eumenid* sugestii<sup>210</sup>, jakoby prerogatywy Eryinii miały zostać zastąpione nowym, „cywilizowanym” mechanizmem wymiaru sprawiedliwości<sup>211</sup>. Jedynie sam układ zdarzeń, w którym cykl wielopokoleniowej zemsty, z nieubłaganą logiką wyniszczający ród, miłosiernie przecięty zostaje wyrokiem nowo ustanowionego trybunału sądowego, wydaje się ten ewolucyjny model sugerować. Pod warunkiem jednak, że uznamy go za część dyskursu moralno-prawnego, który w sposób jednoznaczny rozróżnia zemstę i karę oraz przeciwstawia je sobie; który traktuje je nie tylko jako rozdzielne, lecz także wzajemnie się wykluczające zjawiska: kto „bierze sprawiedliwość we własne ręce”, ten sam stawia się poza prawem. Gdy zaś tego właśnie kontekstu zabraknie, sam tekst trylogii, w którym próżno szukać jakichkolwiek jedno-

<sup>208</sup> Lizjasz, *W sprawie zabójstwa Eratostenesa* (1) 47n. (przekład R. Turasiewicz), 36; Ajschines, *Przeciwko Timarchosowi* (1) 91.

<sup>209</sup> εἰ κρατῖῃσει δῖκα [...] | τοῦδε μητροκτόνου (Ajschylos, *Eumenidy* 491n.); ten sam topos na swoją korzyść usiłuje też odwrócić tytułowy bohater Eurypidesowego *Orestesa* (zob. dalej): „upadnie prawo” (*nomos aneitai*). Czyżby i on podawał w wątpliwość autorytet zgromadzenia, które ma nad nim władzę życia i śmierci?

<sup>210</sup> Por. Ajschylos, *Eumenidy* 719—22; w przekładzie Srebrnego czytamy: Erynie: „jeśli mym prawom nie stanie się zadość [wyróżn. — J.K.] ciężkie będzie me nowe przyjście do tej ziemi! | Apollon: Gardzą twymi prawami [wyróżn. — J.K.] wszystkie bogi...” (zob. też STEFFEN 1973: 1.209); oryginał jest jednak dużo mniej sugestywny; Erynie mówią: μή τυχοῦσαι τῆς δίκης, Apollon zaś odpowiada: ἄτιμος εἰ σύ; nie ma tu jakiegokolwiek wzmianki o „prawach” Eryinii.

<sup>211</sup> LLOYD-JONES 1983<sup>2</sup>: 93nn.; VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 25nn., p. 3; LLOYD-JONES 1989: 6 (por. też 1956: 57); GAGARIN 1976: 68n., 78; BENEDETTO 1978: 218n., 226, 271—274; RECHENAUER 2001: 63n.



znaczących sugestii zastąpienia i wykluczenia zemsty przez wymiar sprawiedliwości, może nie wystarczyć<sup>212</sup>.

## OHYDA SPUSTOSZENIA

W klasycznych Atenach bowiem zemsta to kara, a kara to zemsta. Konsekwentnie też kolejne akty odwetu w *Orestei* artykułowane są za pomocą kluczowych pojęć współczesnego jej (z grubsza) dyskursu politycznego. To przede wszystkim *dikē*; jej „wykonawca” to *timōros* i — być może — *dikastēs*; jej legitymizacja opiera się na „prawach” (*nomos*, *thesmos*) i zarazem na głosie samej *Dikē* — tym razem personifikowanej. Język zemsty ozdobiony zostaje tu jednak również poetycką, sięgającą niekiedy Homera frazeologią: to z jednej strony Homerowa *poinë*, pojęcie praktycznie nieobecne w języku ateńskich praw i trybunałów, z drugiej zaś cała gama rozmaitych złożzeń z przedrostkiem *anti-* wyrażającym sens wzajemności. Wzajemności, rzecz jasna, negatywnej<sup>213</sup>. Najbardziej uderzający wydaje się natomiast w tym kontekście ścisły związek zemsty ze zjawiskiem konsekwentnie towarzyszącym wszystkim trzem częściom trylogii Ajschylosa, którego słowem kluczem jest osławiona — nie bez wydatnych zasług E.R. Doddsa — Homerowa *atē*<sup>214</sup>.

Powiedzieć jednak, że *atē* w *Orestei* to po prostu pojęcie „Homerowe”, byłoby błędem. Wyraźnie inaczej bowiem rysuje się jego znaczenie w *Iliadzie* i *Odysei* z jednej strony i w trylogii Ajschylosa z drugiej. Pisz Dodds:

Nigdy [...] — a już na pewno nie w *Iliadzie* — słowo to nie oznacza obiektywnego nieszczęścia, jak to powszechnie ma miejsce w tragedii. Zawsze, bądź prawie zawsze *ate* opisuje stan umysłu — czasowe zmącenie czy też zaburzenie normalnej świadomości<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> Skrajnie pesymistyczne interpretacje proponują: VELLACOTT (1984) i COHEN (1986; zob. jednak 1995: 16–20).

<sup>213</sup> ἀντιδοῦναι (Ajschylos, *Ofiarnice* 94), ἀνταποκτείνειν (121), ἀνταμείβεσθαι κακοῖς (123), ἀντικαταθαιεῖν (144); por. ROMILLY 1977: 37; SAÏD 1984: 53.

<sup>214</sup> Oprócz DODDSA (2002) do najważniejszych opracowań tego problemu należą: STALLMACH 1968 i DOYLE 1984 (wraz z krytycznymi uwagami GRUBERA 1988); do jego rozumienia w tragedii greckiej przydatne są również: DAWE 1968; BREMER 1969: 99–134; SAÏD 1978: 75–146; NEUBURG 1993; PADEL 1995 (zwł. 249–259); GEISSER 2002: 84–131.

<sup>215</sup> DODDS 2002: 15 i p. 17 (gdzie wskazuje on trzy miejsca w *Odysei*: 10.68, 12.372, 12.302, bliższe „tragicznemu” znaczeniu); śladem Doddsa podąża DOYLE (1984: 7–22), wskazując *Odyseję* 12.372 jako jedyne miejsce, w którym ἄτη funkcjonuje w „obiektywnym” znaczeniu „zagłady” („ruin”; DOYLE 1984: 18); zob. też PADEL 1995: 192n. („tragedy seems to replace *atē* with madness itself”).

Choć opinia ta wydawać się może zbyt kategoryczna, wskazuje ona jednak celnie istotne przesunięcie akcentów znaczeniowych<sup>216</sup>. To, co w Homerowym eposie najczęściej wyraża „zaślepienie”, niejednokrotnie zesłane przez bogów i równie często prowadzące człowieka do zguby, staje się w języku tragedii — a najwyraźniejszą tego manifestacją jest właśnie *Oresteja* — samą zgubą, ruiną i zagładą<sup>217</sup>.

Sztynne rozdzielanie tych dwóch sensów jest, oczywiście, gwałtem na języku. Granica między subiektywnym „zgubnym zaślepieniem” a obiektywną „zgubą” nie zawsze rysuje się tak wyraźnie, jak chcieliby tego niektórzy<sup>218</sup>. Do tego pierwszego sensu niewątpliwie nawiązuje wypowiedź chóru *Agamemnona*:

Zwycięża szept | zgubnej, złej pokusy, | opętań, złud (*atās*), | ciemnych pragnień  
córy.<sup>219</sup>

„Homerowy” sens *atē*, rozumianej jako subiektywne „opętanie”, „złuda”, zdaje się tu jak najbardziej na miejscu. To pieśń o Parysie — choć zapewne nie tylko o nim — którego „zaślepienie”, żądza popchnęły do „pohańbienia stołu gościnnego”, uwiedzenia i porwania żony gospodarza, za sprawą czego sprowadził zagładę na całą Troję<sup>220</sup>. Nawet tu zatem, w tak wysoce sugestywnym kontekście pokusy i żądzy, majaczy gdzieś sens obiektywnej „zguby” czy raczej czegoś na kształt dynamicznego związku tego ostatniego znaczenia z tym pierwszym<sup>221</sup>.

Dużo wyraźniej natomiast to drugie, obiektywne znaczenie *atē* wydaje się manifestować w solennej przysiedze, którą nad trupem *Agamemnona* składa Klytajmestra:

<sup>216</sup> Pobieżną krytykę tego stanowiska przedstawia GEISSER 2002: 87—92; por. GRUBER 1988: 389; zob. też NEUBURG 1993: 503n.; nt. wieloznaczności *aitē* w eposie Homera zob. DAWE 1968: 99n.

<sup>217</sup> DODDS 2002: 43n.; STALLMACH 1968: 48; GEISSER 2002: 106; nt. języka zagłady i spustoszenia w poezji Ajschylosa zob. też KUMANIECKI 1935: 93n.; nt. *aitē* jako *Leitmotiv Orestei* zob. BREMER 1969: 124n.

<sup>218</sup> Czego przykładem jest właśnie DOYLE 1984; por. SAÏD 1978: 96—118, zwł. 107, 110; PADEL 1995: 253.

<sup>219</sup> βιάται δ' ἅ τ' αἰαίνα Πειθῶ | προβούλον παῖς ἄφερτος Ἄτας (Ajschylos, *Agamemnon* 385n.; przekład S. Srebrnego).

<sup>220</sup> Nt. znaczenia *aitē* w tych wersach i miejsca owego pojęcia w konceptualnej triadzie, na którą oprócz niej składają się „szczęście” (*ōlpos*), „przesyt” (*kópos*) lub *hybris*, zob. DOYLE 1984: 41—44 (zwł. 43); por. też Ajschylos, *Agamemnon* 763—771 (φιλεῖ δὲ τίκτειν ὕβρις...) i DOYLE 1984: 38nn.; BREMER 1969: 121nn.; HELM 2004; IRWIN 2006: 56—63; zob. też FRAENKEL 1950: 2.200n.; nt. erotycznego wymiaru *atē* w tym miejscu zob. WINNINGTON-INGRAM 1983b: 200nn.; por. też Ajschylos, *Ofiarnice* 594—8.

<sup>221</sup> PADEL 1995: 251; CONACHER 1987: 21: “both planner and executioner of the wretch’s [tj. Parysa — J.K.] destruction”; por. też GEISSER 2002: 270—274; nt. dwuznaczności I stasimon *Agamemnona* zob. wcześniej.

Słyszycie? Oto klnę się przed wami na świętą | *Dikē*, co mści się krzywdy mojego dziecięcia, | na Zgubę (*Atē*) i Erynię, którym go w ofierze | zabiłam<sup>222</sup>.

W owej triadzie objawia się nierozzerwalny związek tak właśnie pojmowanej *atē*, „zguby”, z zemstą, konkretnie zaś z jej demonicznymi patronkami — Erynią i *Dikē*; związek, który aż po eksodos *Eumenid* zaznacza swą obecność w tekście *Oresteī*<sup>223</sup>. To jej, zagłady, *atē*, dopełnienie zapowiada Cassandra — wraz z nadejściem Orestesa. To jego zemsta — oraz zemsta jego matki, a także krwiożerczego dziadka Atreusa — opisana zostaje w wieńczącej *Ofiarnice* pieśni jako szalejący pokolenie po pokoleniu „duch zagłady” (*menos atas*)<sup>224</sup>. Obiektywny i subiektywny sens tego pojęcia zdają się tu nierozzerwalnie splecione z sobą: to zarazem „zguba” i „zagłada”, jak również „gniewny szal odwetu”. Szuka od nich ucieczki chór, mówiąc: „niech korzyść wzrasta z dala od zguby (*ata*)”, i chwilę później wspominając o „oczyszczeniu (*katharmoisin*) od zagłady (*atan*)”<sup>225</sup>. Jednym niemal tchem przyzywa ją jednak na pomoc mścicielowi ojca: „zbawczej dopełnij zbrodni (*atan*)”, „zgubę krwawą wnosząc w dom”<sup>226</sup>. Szukała też od nich ucieczki wcześniej Klytajmestra, paktując z demonem Plejstenidów; na słowa argejskich starców: „zatrąty szal (*atai*)” wżarł się w ród głęboko”, odpowiadając: „był ten dom z morderczego wyzwolił się szalu (*manias*)”<sup>227</sup>. Bezskutecznie. Szal zagłady dręczący ród Atrydów przybiera swe ostatnie w trylogii Ajschylosa postaci w „subiektywnym” szaleństwie Orestesa i „obiektywnej” zgubie, której szafarkami są dręczące go Erynie.

<sup>222</sup> καὶ τήνδ' ἀκούεις ὀρκίων ἐμῶν θέμιν· | μὰ τήν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην | Ἄτην Ἐρινύν θ', ἥσι τόνδ' ἔσφαξ' ἐγὼ (Ajschylos, *Agamemnon* 1431nn.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany).

<sup>223</sup> Por. Ajschylos, *Ofiarnice* 402nn.; por. też ὑστερόποινον Ἐρινύν (Ajschylos, *Agamemnon* 58) i ὑστερόποινον ἄταν (*Cho.* 383; wraz z głosem scholiasty: τήν Ἐρινύν; zob. też GARVIE 1986: 144n.); nt. związku jednej i drugiej por. DAWE 1968: 108; DOYLE 1984: 146; GEISSER 2002: 114n.; nt. „karzącego” aspektu ἄτη w *Oresteī* zob. GEISSER 2002: 113; JUDET DE LA COMBE 2001: 646.

<sup>224</sup> μένος Ἄτης (Ajschylos, *Ofiarnice* 1076); „duch”, rzecz jasna, jako „spirit”, „passion” (LSJ s.v. μένος II), a nie „ghost”.

<sup>225</sup> ἐμὸν ἐμὸν κέρδος αὖξεται τόδ' ἄ- | τα δ' ἀποστατεῖ φίλων (Ajschylos, *Ofiarnice* 824); καθαρμοῖσιν ἄταν ἐλατηρίοις (968).

<sup>226</sup> „Zbawczej dopełnij...” πέραυν' | οὐκ ἐπίμομφον ἄταν (Ajschylos, *Ofiarnice* 829n.; przekład S. Srebrnego, dosł. „dopełnij zagłady nie [wyróżn. — J.K.] przynoszącej nagany”); kluczowe οὐκ jest jednak koniekturą, podczas gdy kodeksy podają samo dwuznaczne ἐπίμομφον (ściślej zaś mówiąc: niepoprawne ἐπίμομφαν), co przyjmują WILAMOWITZ (por.: „mag auch die Welt dich verfluchen”; WILAMOWITZ 1900) i MAZON («l'oeuvre amère du malheur»); inni wydawcy preferują emendację Schütza ἀνεπίμομφον (SMYTH; AMMENDOLA 1948; PAGE; SOMMERSTEIN); „zgubę krwawą...” — ἐνδοθεν φόνιον ἄταν τιθεῖς (*Cho.* 835n.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); por. BREMER 1969: 129; PADEL 1995: 252.

<sup>227</sup> κεκόλληται γένος πρὸς ἄται (Ajschylos, *Agamemnon* 1566); μανίας μελάθρων ἀλληλοφόνους ἀφελούσῃ (1575; oba w przekładzie S. Srebrnego); nt. łączenia pojęć ἄτη i μένος/μανία por. Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom* 686n.; Eurypides, *Hippolytos* 241; zob. też PADEL 1995: 250; GEISSER 2002: 106.

## PIEŚŃ ERYNII

Obraz spustoszenia — jeśli istotnie w ten sposób rozumieć skądiną wysoce niepewne *pherei pheronta* — otwiera pierwszą wykładnię talionicznej zasady *pathein ton erxanta*, nieubłaganego „prawa” (*thesmion*), które z majestatu Zeusa rządzi wśród ludzi. Nie budzi już kontrowersji natomiast jego obecność w trzecim z kolei tego „prawa” (*nomos*) wyobrażeniu, w metaforze kropli przelanej krwi, która domaga się kolejnej, czemu zarazem towarzyszy „jęk zagłady (*loigos*) przyzywającej Erynię” i prowadzącej „od zguby do zguby”. Odwracając niejako składniową zależność tych dwóch demonicznych bytów, Cassandra w swojej proroczej wizji maluje obraz „biesiadujących” w domu, pijanych krwią Erynii, które

śpiewają — rozbrzmiewa pod stropami domu — | pieśń zguby pierworodnej (*prōtarchon atēn*)<sup>228</sup>.

„Zaśpiewajmy siostrzyce, zawieźdźmy nasz płas, gdyż objawić już czas naszą muzę straszliwą”<sup>229</sup>. Jakby na dowód (jak zwykle niewczesny) prawdziwości słów tragicznej prorokini same Erynii, opuściwszy wreszcie „dom” — ten sam, a zarazem zgoła już inny niż unurzany w posoce pałac Atrydów — na orkestrze wyśpiewują swój hymn zagłady:

Domy burzyć, walić w proch | — oto mój los! | Tam, kędy mord | wkrada się w dom...<sup>230</sup>

Ich ofiarą, przeznaczoną na rzeź, a jednocześnie niestrudzenie tropioną — metafory rytuału i polowania splatają się w poetyckich obrazach pieśni Erynii — jest Orestes. Gdy zaś zostanie on ostatecznie uwolniony, werdyktem nowo powstałego Areopagu, Erynii, jego „oskarżycielki”, tą samą zagładą grożą miastu, które wzięło na siebie uniewinnienie matkobójcy.

Zguba nie dotyczy jednak Aten. Wręcz przeciwnie, same Erynii stają się „współmieszkańcami” miasta, ściślej zaś mówiąc: metojkami, cudzoziemcami,

<sup>228</sup> ὕμνοισι δ' ὕμνον δώμασιν προσήμεναι | πρῶταρχον ἄτην (Ajschylos, *Agamemnon* 1191n.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany; πρῶταρχον ἄτην rozumieć należy w apozycji do ὕμνον; por. DENNISTON — PAGE 1957: 178); owa ἄτη powiązana zostaje tu z cudzołóstwem Tyestesa.

<sup>229</sup> ἄγε δὴ καὶ χορὸν ἄψωμεν, ἐπεὶ μοῦσαν στυγερὰν | ἀποφαίνεσθαι δεδόκηκεν (Ajschylos, *Eumenidy* 308n.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); „siostrzyce” w tekście greckim nie ma; nt. „autoreferencjalności” tych słów i całego I stasimon (ὕμνος δέσμιος) zob. WILSON — TAPLIN 1993: 174; HENRICHS 1994—1995: 60—65.

<sup>230</sup> δωμάτων γὰρ εἰλόμαν | ἀνατροπάς· ὅταν Ἄρης | τιθασὸς ὦν φίλον ἔλῃ (Ajschylos, *Eumenidy* 354nn.; przekład S. Srebrnego); por. 372—6; zagłada Aten: 810—17.

którym jednak przysługują określone prawa i przywileje<sup>231</sup>. Należć do nich będzie kult, w ramach którego jako *Semnai Theai*, „Czcigodne Boginie” przyjęte zostają do ateńskiej polis<sup>232</sup>. Już po „metamorfozie” w czterech kolejnych strofach wyśpiewują one pieśń jakże odmienną od tej, w której groziły zagładą miastu Ateny:

Groźny zgiełk, złowrogi gwar | waśni (*stasin*) chciwej zła i klęsk | niechże ten omija gród (*polēi*)! | Gdyby zaś krwi się bratniej napiła ta ziemia | niech szalu zgub (*atas*), | pomsty (*poinas*) | nowych za zgon | zgonów (*antiphonous*), | od miasta (*poleōs*) nie żąda!<sup>233</sup>

To ostatnia, najbardziej sugestywna strofa ich błogosławieństw, zwierciadlane niejako odbicie pieśni tytułowych ofiarńic o kroplach rozlanej krwi, które domagają się nowej, o zagładzie i zgubie... Tej właśnie zagłady jednoznacznie wyrzekają się tym razem już Boginie Czcigodne, a ich błogosławieństwo echem rozbrzmiewa tak we wcześniejszych prośbach samej Ateny, jak i w jej późniejszych napomnieniach. Wyrzekają się zarazem odwetowej przemocy, „zabójstw dokonanych w odwecie za zabójstwa” (*antiphonous poinas*), na „straży” czego (*phrourema*) stać ma Areopag<sup>234</sup>. „Niepolityczne” określenia odwetu wydają się tu jak najbardziej na miejscu: dla takiej zemsty — *antiphonos poinē* — nie ma miejsca w ateńskiej polis. Co nie oznacza jednak pryncypialnego wyrzeczenia się jej w ogóle. Nigdzie bowiem nie słychać, aby odrzucona została również zemsta „polityczna”, *dikē* i *timōria*. Mówić o pełnej metamorfozie samych bogiń, demonów odwetu byłoby także zbyt optymistycznym. „Wielką ma moc pani Erynia” — oznajmia już

<sup>231</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 1011, 1018; bardziej złowrogo opisywane są one jako μέτοικοι domu Atreusa w *Ofiarnicach* (971); nt. problematycznego znaczenia pojęcia μέτοικος w tej i w innych tragediach zob. VIDAL-NAQUET 1997: 110n.; por. też PODLECKI 1989: 191; SOMMERSTEIN 1989: 275.

<sup>232</sup> Nt. Eryni, *Semnai Theai* i Eumenid, ich miejsca w literaturze i religijności greckiej zob. HENRICHs 1991: 169—180; 1994; BROWN 1984: 260—265; ten ostatni jednak zbyt sztywno różnicuje Erynje z jednej strony i Semnai oraz Eumenidy z drugiej; utożsamienie Semnai z Eryniami wiąże on z *Oresteją*, Eumenid zaś z Eryniami dopiero z *Orestesem* Eurypidesa; *Eumenidy* to, według niego, podmieniony tytuł ostatniej części trylogii Ajschylosa, oryginał zaś brzmieć miał *Erynie*; BROWN 1984: 268n., 276; *contra*: LLOYD-JONES 1989: 2nn.; HENRICHs 1991: 167, p. 13; 1994: 52 i p. 124.

<sup>233</sup> τὰν δ' ἀπληστον κακῶν μήποτ' ἐν πόλει στάσιν | ταῖδ' ἐπεύχομαι βρέμειν, | μηδὲ πούσα κόνις μέλαν αἶμα πολιτᾶν | δι' ὄργαν ποινᾶς | ἀντιφόνους, ἄτας | ἀρπαλίσαι πόλεως (Ajschylos, *Eumenidy* 976—983; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); nt. tej pieśni zob. BENEDETTO 1978: 209n.

<sup>234</sup> „Straż”: Ajschylos, *Eumenidy* 706 (φρούρημα γῆς), 950 (πόλεως φρούριον); por. Demostenes, *Przeciwko Leptinesowi* (20) 157: ὅπως μὴ γενήσονται οἱ περὶ ἀλλήλους φόνοι, περὶ ὧν ἐξαίρετος ἡ βουλὴ φύλαξ ἢ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τέτακται; choć na pozór to ostatnie miejsce wydaje się idealną wprost ilustracją ewolucji „od zemsty do kary”, dalsza egzegeza przypisywanego tu Drakonowi prawa jednoznacznie temu przeczy: ὅμως οὐκ ἀφείλετο τὴν τοῦ δικαίου τάξιν, ἀλλ' ἔθηκεν ἐφ' οἷς ἐξεῖναι ἀποκτινύναι, καὶ οὕτω τίς δράσῃ, καθαρὸν διώρισεν εἶναι (158); por. *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 39; zob. też CARAWAN 1998: 108n.

po pojednaniu sama Atena<sup>235</sup>. Jeśli cokolwiek, to metamorfozie podlega tu sam język, język zemsty zinterioryzowanej teraz przez dyskurs polis, na straży której stoją możliwe wciąż Erynii, tyle że przyjęte do Aten w „gościńce”. To wciąż ta sama *dikē*, ale już bez szału zagłady, zguby i zaślepienia (*atē*)<sup>236</sup>.

Zmiana języka, zmiana „pieśni Erynii” nie bierze się jednak znikąd. Dokonuje jej perswazja Ateny, przedstawiona w procesie „dziania się”, w dramatycznym dialogu<sup>237</sup>, w którym bogini czterokrotnie, „nieustrudzenie”, prośbą i groźbą przekonuje Erynii do porzucenia gniewu przeciw jej miastu. Przemoc (*bia*), choć jej cień wciąż kryje się w argumentach Ateny, podporządkowana zostaje tu sile przekonywania (*peithō*), a całość wydaje się zmierzać ku znajomemu motywowi polarnego przeciwstawienia jednej i drugiej. Stół negocjacyjny, chciałoby się powtórzyć za M. Pope’em, zastępuje wreszcie obowiązujące dotąd prawo pięści...<sup>238</sup>

*Peithō* w trylogii Ajschylosa to jednak nie tylko Atena. To także Klytajmestra. To nie tylko (umowny!) gmach Areopagu, lecz także spływający krwią dom-rzeźnia, do którego gładkim słowem wabi Agamemnona jego straszliwa małżonka. To nie tylko czcigodna boska moc, do której odwołuje się Atena, lecz również złośliwy demon, dziecię zguby, rodzącej szpetne zamysły<sup>239</sup>. To z jednej strony podstępna przemoc Klytajmestry i Orestesa, z drugiej zaś zawarta przez patronkę Aten i boginię zemsty ugoda<sup>240</sup>.

*Dikē*, *nomos*, a teraz wreszcie *peithō*, niczym same Erynii/Czcigodne, raz po raz ukazują więc w *Orestei* swoje straszliwe, demoniczne oblicze, aby w końcu zostać zakotwiczonymi w założycielskiej narracji ateńskiej polis, w swej pozytywnej, rzecz jasna, postaci<sup>241</sup>. Ewolucyjne rozumienie tej semantycznej „stabilizacji” klu-

<sup>235</sup> μέγα γὰρ δύνатаι πόντι ’Ερινύς (Ajschylos, *Eumenidy* 951); por. GAGARIN 1976: 113 (i 193, p. 68); LLOYD-JONES 1989: 6; zob. też CHODKOWSKI 1980: 41.

<sup>236</sup> Por. FERRARI 1997: 40; por. SAÏD 1984: 54 («l’Orestie souligne [...] fortement la continuité des deux systèmes, car la vengeance est déjà une forme de justice et la justice, même administrée par un tribunal, reste vengeresse»); zob. też COHEN 1995: 16–20.

<sup>237</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 794–891; od strony formalnej jest to tzw. dialog epirrematyczny, gdzie partie „mówione” (trymetr jambiczny) przypisane zostały Atenie (tj. aktorowi), partie zaś liryczne — chórowi Erynii.

<sup>238</sup> “[...] the replacement of the mailed fist by the negotiating table” (POPE 1974: 111; rzecz jasna krytycznie); w *πειθῷ* Ateny, a nie w ustanowieniu wymiaru sprawiedliwości, dostrzega „rozwiązanie” konfliktu w *Orestei* GOLDHILL (2004<sup>2</sup>: 31).

<sup>239</sup> ἄγνων [...] Πειθοῦς σέβας (Ajschylos, *Eumenidy* 885) — παῖς ἄφερτος ἄτας (Ajschylos, *Agamemnon* 396); αἰσχρομήτης τάλαινα παρακοπά (222) z reguły uznaje się za peryfrazę ἄτη por. FRAENKEL 1950: 3.546; DAWE 1968: 109n.; BREMER 1969: 126n.

<sup>240</sup> BUXTON 1982: 109–114, zwł. 110; por. GAGARIN 1976: 85; MOREAU 1985: 246–252; HALLIWELL 1997: 133n.; MCCLURE 1999: 62–68; RECHENAUER 2001: 66–71.

<sup>241</sup> Nt. labilności języka i kluczowych pojęć w *Orestei* zob. GOLDHILL 1984, 1986; J. PORTER 1990: 47; zob. też SOMMERSTEIN 1996: 241; nt. polarnej tożsamości Erynii i Eumenid pojmowanych jako dwa oblicza tego samego religijnego fenomenu zob. HENRICHS 1991: 171–174; 1994: 46–54; zob. też wcześniej.



czowych pojęć dyskursu politycznego klasycznych Aten wydaje się jednak nie na miejscu. Sama w sobie „narracja” ewolucji była wprawdzie nieobca greckiej myśli okresu klasycznego<sup>242</sup>. Tyle że artykułowano ją właśnie za pomocą przejrzystych polarnych opozycji pojęciowych, prowadzących na przykład od przemocy (*bia*, *hybris*) do *peithō*<sup>243</sup>, od przemocy do *dikē*<sup>244</sup>, od przemocy do prawa<sup>245</sup> i tym podobne. Tymczasem *Oresteja* zdaje się dramatyzacją znaczeniowej labilności owych kluczowych pojęć, odsuniętą na bezpieczny dystans mitologicznej przeszłości oraz topograficzno-politycznej „odmienności” tragicznego Argos<sup>246</sup>. To, co w Atenach funkcjonuje jako fundament politycznego dyskursu — i zarazem „politycznej” *prosperity* — „gdzie indziej” ulega wynaturzeniu do prawdziwie monstrualnych postaci i jeszcze bardziej monstrualnych zbrodni. Zależność tę najwyraźniej ilustruje Tukidydes, dla którego „zmiana znaczeń” słów<sup>247</sup> jest jednym z symptomów

<sup>242</sup> Podstawowym opracowaniem jest tu DODDS 1973: 1—25 (zwł. 1—17), nie dotyczy ono jednak „politycznej” ewolucji; tę ostatnią omawia natomiast GUTHRIE 1971: 60—63, 79—84; por. też ROMILLY 2005: 71—78; przyjmuje się natomiast, że myśl archaiczna była antyewolucyjna czy raczej antyprogressywna, oparta na micie „złotego wieku”; zob. jednak dalej.

<sup>243</sup> Lizjasz, *Mowa pogrzebowa* (2) 18n.; Izokrates, *Antidosis* (15) 293n.; Kritias, fr. 25.10 DK; za: BUXTON 1982: 58n. (gdzie też znaleźć można obszerną dyskusję nt. tych i wielu innych miejsc ilustrujących ową przemianę); zob. też RABINOWITZ 1981 (choć, wbrew tytułowi, niewiele uwagi poświęcono tu samej ewolucji „from force to persuasion”); w tym właśnie duchu sugeruje interpretować *Oresteję* BOWIE (2007: 332 = CQ 43.1; 1993: 22n.): „violence will be ultimately subordinated to logos and *peithō*”, nie biorąc jednak pod uwagę wynaturzonych manifestacji *peithō* w poprzednich częściach trylogii; por. też THOMSON 1956: 289.

<sup>244</sup> Jako opozycja *dikē* — *bia/hybris*; np. Hezjod, *Prace i dni*, 276—80; Por. *Iliada* 16.386—88; por. EHRENBERG 1921: 57; WOLF 1950: 50n.; OSTWALD 1973—1974: 679; BUXTON 1982: 60; na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje przekształcenie tej opozycji w poezji Solona, gdzie władza (*kratos*) ustanowiona zostaje dzięki „sprzęgnięciu” jednego i drugiego ταῦτα μὲν κράτει | ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην ξυναρμόσας | ἔφεξα (fr. 36.15n. W), por. BARTOL — DANIELEWICZ 1999: 1.319n.; OSTWALD 1973—1974: 679; zob. też ALMEIDA 2003: 225nn.; na echa Hezjodejskiej tradycji w inkorporacji Erynni do Aten zwraca uwagę SOLMSEN (1995<sup>2</sup>: 196n.).

<sup>245</sup> Jw. Hezjod; Izokrates, *Panegyryk* 39n.; ten ostatni zasługuje na szczególną uwagę, gdyż jako przykład drogi od „przemocy” (βία) do „prawa” (νόμος) — pod patronatem Aten, rzecz jasna — podaje on dochodzenie zabójstwa (40); zob. też DOVER 1957: 234n.

<sup>246</sup> Jako negatywna polityczna „matryca” dla obrazu Aten („anti-Athens”) funkcjonowały w tragedii przede wszystkim Teby, por. ZEITLIN 1990: 144n.; VERNANT — VIDAL-NAQUET 1986: 182nn.; por. VIDAL-NAQUET 1997: 113; CROALLY (1994: 38nn.) wprowadza jednak istotne zróżnicowanie do tej jednoznacznie negatywnej wizji; por. też TAPLIN 1999: 51; tragiczne Argos z kolei konsekwentnie uznaje się za polis zajmującą pośrednie, mniej jednoznaczne miejsce na tej konceptualnej mapie, por. ZEITLIN 1990: 145n.; SAÏD 1993: 188n.; VERNANT — VIDAL-NAQUET 1986: 181n.; CROALLY 1994: 40; zob. też ROSENBLOOM 1995: 103; SAUZEAU 1997: 196nn.; AVEZZÙ 2009: 178n.

<sup>247</sup> καὶ τὴν εἰωθῆσαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντιήλλαξαν τῇ δικαιοῶσει (Tukidydes, *Wojna peloponeska* 3.72.4; tekst grecki za: H. STUART JONES, J.E. POWELL (eds.): *Thucydides historiae*. Oxford 1942; OCT); PRICE (2001: 39—45) podkreśla, że zamiana dotyczyła tu nie samych znaczeń, lecz ich „oceny” („valuation”, ἀξίωσις): τόλμα (ἀλόγιστος) wciąż znaczy τόλμα, podobnie jak

politycznej „patologii wojny”, znajdującej swą manifestację — najbardziej drastyczną — w opisie korkyrejskiej *stasis* (wojny domowej):

Korkirejczycy mordowali wszystkich współobywateli, których uznawali za wrogów (*echthrous*), pod pozorem, że dążyli oni do obalenia ustroju demokratycznego; niektórzy więc zginęli z powodu osobistej wrogości (*idias echthras*), a inni z rąk swoich dłużników. Mordowano w najróżniejszy sposób, popełniano wszelkiego rodzaju okropności, jakie zwykle dzieją się w takich wypadkach, a nawet jeszcze straszniejsze. Ojciec bowiem zabijał syna; ludzi odciągano od ołtarzy i tuż obok uśmiercano; niektórzy nawet zginęli zamurowani w świątyni Dionizosa<sup>248</sup>.

Na pogrążonej w wewnętrznym konflikcie Korkyrze patologia wojny to nic innego, jak patologia zemsty<sup>249</sup>. Osobiste wrogości (*idiai echthrai*), które, według Ajschinesa, „niejednokrotnie prostują sprawy publiczne”, w czasie kryzysu napędzają spiralę makabrycznych zbrodni i kontrzbrodni<sup>250</sup>. Jeśli gdziekolwiek, to właśnie tu należałoby szukać hermeneutycznego „klucza” do *Orestei*<sup>251</sup>. Nie ideologia

ἀνδρεία φιλέταιρος (3.82.3), to ostatnie jednak zaczyna być stosowane w odniesieniu do czynów wcześniej ocenianych tym pierwszym pojęciem.

<sup>248</sup> Κερκυραίοι σφῶν αὐτῶν τοὺς ἐχθροὺς δοκοῦντας εἶναι ἐφόνεον, τὴν μὲν αἰτίαν ἐπιφέροντες τοῖς τὸν δῆμον καταλῶσιν, ἀπέθανον δέ τινες καὶ ἰδίας ἐχθρας ἕνεκα, καὶ ἄλλοι χρημάτων σφίσιν ὀφειλομένων ὑπὸ τῶν λαβόντων· πᾶσά τε ἰδέα κατέστη θανάτου, καὶ οἷον φιλεῖ ἐν τῷ τοιοῦτῳ γίγνεσθαι, οὐδὲν ὅτι οὐ ξυνέβη καὶ ἔτι περαιτέρω. καὶ γὰρ πατὴρ παῖδα ἀπέκτεινε καὶ ἀπὸ τῶν ἱερῶν ἀπεσπῶντο καὶ πρὸς αὐτοῖς ἐκτείνοντο, οἱ δέ τινες καὶ περιοικοδομηθέντες ἐν τοῦ Διονύσου τῷ ἱερῷ ἀπέθανον (Tukidydes, *Wojna peloponeska* 3.81.4n.; przekład K. Kumanieckiego).

<sup>249</sup> Por. τιμωρίων ἀτοπία (Tukidydes, *Wojna peloponeska* 3.82.3); ἀντιτιμωρήσασθαι τέ τινα περὶ πλείονος ἢν ἢ αὐτὸν μὴ προπαθεῖν (3.82.7); ὅσα [...] ὑπὸ τῶν τὴν τιμωρίαν παρασχόντων οἱ ἀνταμυνόμενοι δράσειαν (3.[84].1); rozdział 84 powszechnie uznaje się za nieautentyczny (GOMME ET AL. 1956—1981: 2.382n.; HORNBLOWER 1991—2008: 1.488n.); PRICE (2001: 65) zwraca uwagę na „stosunkowo rzadką” („relatively rare”) formę ἀντιτιμωρήσασθαι denotującą, według niego, „not only revenge but a cycle of revenge”, przedrostek zaś ἀντί (p. 122) uważa za wykładnik jej anormalności.

<sup>250</sup> ἐτόλμησάν τε τὰ δεινότερα ἐπεξῆισαν τε τὰς τιμωρίας ἔτι μείζους οὐ μέχρι τοῦ δικαίου [...] προστιθέντες (Tukidydes, *Wojna peloponeska* 3.82.8); nt. Ajschinesa (*Przeciwko Timarchosowi* (1) 2) zob. wcześniej; nt. dwoistej — pozytywnej i negatywnej — natury konfliktu w oczach starożytnych Greków zob. COHEN 1995: 25—28; por. też GEHRKE 1987: 144n.

<sup>251</sup> Intrygujące paralele wyłaniają się między analizą języka *Orestei* zaproponowaną przez GOLDHILLA (1984) i analizą języka Tukidydejskiej *stasis*, którą przedstawia PRICE (2001); ten ostatni (81—204) wskazuje trzy „rodzaje przemiany języka związane ze *stasis*” („species of linguistic change attendant on *stasis*” — 81): 1) rozkład systemu wartości (tradycyjnie pojmowana „przemiana znaczeń”); 2) redefinicja stosunków pokrewieństwa („the members of each side [...] even if related by blood, must reconceive and redefine their opponents as alien, ‘the enemy’” — 81); 3) załamanie językowej komunikacji („general breakdown in communication” — 81); odpowiadające im zjawiska w *Orestei* to: 1) semantyczna labilność kluczowych pojęć dyskursu politycznego (zob. wcześniej); 2) redefiniowanie stosunków pokrewieństwa: φίλος — ἐχθρός (np. GOLDHILL 1984: 130n., 144—147, 168n.); 3) załamanie komunikacji („failure of communication”; *passim*, zwł. 79—98); nt. koncepcji *stasis* w *Orestei* zob. też SOMMERSTEIN 2010a: 144—163.

ewolucji i postępu, lecz konceptualizacja *stasis*, wojny domowej, do której nie raz i nie dwa jednoznacznie nawiązuje tekst trylogii i której groźba, być może, stanowiła historyczno-polityczne tło (w duchu „tradycyjnego” historyzmu) jej pierwszego przedstawienia<sup>252</sup>.

### „KARA TO SŁUSZNA...”

Werdykt Areopagu w *Eumenidach* potwierdza i legitymizuje pretensje matkobójcy do *dikē*. Nie bez powodu. Zemsta Orestesa, jak ją przedstawia trylogia Ajschylosa, to bowiem archetypalna *dikē*, założycielska narracja dla historycznej *dikē phonou*, dochodzenia śmierci krewnego na drodze sądowej sprawy o zabójstwo. „Kiedy stanie przed tobą, kiedy »synu« zawoła, »ojca jestem« odpowiedź”<sup>253</sup>. To więcej niż tylko konflikt etycznych obligacji; to także tragiczny archetyp sądowego „mściciela”. Tragiczny archetyp wymiaru sprawiedliwości w ogóle, bo to właśnie prawa i procedury związane z dochodzeniem zabójstwa postrzegane były jako fundament politycznego systemu, co odróżniać miało żyjących w społecznościach ludzi od dzikich zwierząt. Oznajmia więc w zwieńczeniu sceny procesu bogini Atena:

Przeto nie może u mnie więcej ważyć dola | niewiasty, zabójczyni męża, domu pana. | Zwycięży Orest, choćby równo padły głosy<sup>254</sup>.

Jego przegrana byłaby bowiem zarazem „wygraną” Klytajmestry, co oznaczałoby nie tylko zwycięstwo matki nad ojcem, kobiety nad mężczyzną, lecz przede wszystkim zwycięstwo monstrialnej Inności nad krańcową, tragiczną afirmacją fundamentalnych założeń leżących u podstaw politycznego dyskursu klasycznych Aten. Jedno pozostaje tu z drugim w ścisłej zależności. Albo — albo.

<sup>252</sup> Por. WILAMOWITZ 1893: 2.342; POHLLENZ 1954<sup>2</sup>: 1.127n.; DODDS 1973: 51n.; COLE 1977: 109n.; ROMILLY 1977: 52; BENEDETTO 1978: 207n.; MACLEOD 1982: 129nn. (z dystansem); FISHER 2000: 101n.; HARRIS 2001: 162n. (z dystansem); SOMMERSTEIN 1996: 395n., 398; 2010a: 160nn.; BOEDEKER — RAAFLAUB 2005: 118; HESK 2007: 85.

<sup>253</sup> θροεοῦσαι πρὸς σε „τέκνον” | „πατρός” αὖδα (Ajschylos, *Ofiarnice* 828; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); nakaz ten echem odbija się w klimaktycznej scenie konfrontacji Orestesa z matką: jak zauważył PERADOTTO (recenzja LEBECK 1971, CW 66.3): “Clytemnestra’s five uses of *teknon* in addressing Orestes (*Cho.* 896, 910, 912, 920, 922) are matched by Orestes’ five references to his father (905, 909, 915, 925, 927)”; archetyp: MITCHELL-BOYASK 2009: 100n.

<sup>254</sup> οὕτω γυναικὸς οὐ προτιμήσω μόνον | ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον· | νικᾷ δ’ Ὀρέστης κἂν ἰσόψηφον κριθῇ. (Ajschylos, *Eumenidy* 739nn.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany).

Do tego samego retorycznego sylogizmu odwołuje się w swej apologii tytułowy bohater Eurypidesowego *Orestesa*, w sposób, rzecz jasna, dużo bardziej wymowny, w wartkim potoku hiperbol i obrazów słownych:

Bo jeśli żony na to się odważą, | żeby mordować mężów, a u dzieci | chronić się, piersią błagać zmiłowania, | niczym już dla nich będzie zabić męża | z byle pozoru.

W waszej obronie (*amynōn*) nie mniej niżli ojca | zabiłem matkę. Gdy zabicie męża | będzie dla kobiet zbożne (*hosios*), to się śpieszcie, | by zaraz ginąć lub służyć kobietom<sup>255</sup>.

Archetyp staje się paradygmatem. Orestes-matkobójca, mściciel ojca, sam przedstawia siebie jako wzór dla całej Hellady i „obrońcę” praw, tych samych zresztą, których obrońcą mieni się jego adwersarz Tyndareos. W służbie retoryki staje tu semantyka, konkretnie zaś wieloznaczność czasownika *amynō* (część *amynomai*); to dzięki niej Orestes powiedzieć może o sobie jednocześnie: „mściciel ojca” i „obrońca” sądzących go obywateli. Lub odwrotnie. I tutaj zatem rysuje się jasno ta sama alternatywa, która w trylogii Ajschylosa przyniosła matkobójcy uniewinnienie. Albo zwycięży „wspólna sprawa” mściciela ojca, albo też zabijanie mężów okaże się naraz czynem „zbożnym” (*hosios*) i tym samym „sprawiedliwym”. Prawo upadnie, otwierając wszystkie wrota gynajokratycznych piekieł<sup>256</sup>.

Inaczej niż w *Eumenidach* jednak tu, w *Orestesie*, argumenty te okazują się katastrofą. Gniewnego Tyndareosa tylko bardziej rozsierzdziły, niepewne zaś zgromadzenie przekonały do zdania tych, którzy domagali się dla matkobójców śmierci. W ich nieskuteczności nie należy jednak upatrywać znamion poprawy sytuacji kobiet w Atenach pół wieku po premierze *Orestei* ani też na tej podstawie uznać, że Eurypides, uchodzący w niektórych przynajmniej kręgach za skandalistę i prowokatora, postanowił pryncypialnie zaatakować ateńskie mechanizmy wymiaru sprawiedliwości. Wiązać to należy raczej z faktem, iż w tragedii tej pojawia się kontrargument, który rozmontowuje ścisłą alternatywę leżącą u podstaw uzasadnienia wyroku przedstawionego przez Ajschylosową Atenę. Mówi Tyndareos, oskarżyciel Orestesa, ojciec ofiary:

<sup>255</sup> εἰ γὰρ γυναικες ἐς τόδ' ἤξουσιν θράσους, | ἄνδρας φονεύειν, καταφυγὰς ποιούμεναι | ἐς τέκνα, μαστοῖς τὸν ἔλεον θηρώμεναι, | παρ' οὐδὲν αὐταῖς ἦν ἂν ὀλλύναι πόσεις | ἐπίκημ' ἐχούσαις ὅτι τύχοι (Eurypides, *Orestes* 566—70; przekład J. Łanowskiego); ὅμιν ἀμύνων οὐδὲν ἦσσαν ἢ πατρί | ἔκτεινα μητέρ'· εἰ γὰρ ἀρσένων φόνος | ἔσται γυναιξὶν ὅσιος, οὐ φθάνοιτ' ἔτ' ἂν | θνήσκοντες, ἢ γυναιξὶ δουλεῦειν χρεὼν (934—37; przekład J. Łanowskiego).

<sup>256</sup> Por. HOLZHAUSEN 2003: 856nn.; nt. rządów kobiet jako „świata na opak” zob. VIDAL-NAQUET 2003: 273—291; nt. wieloznaczności epitetu ὅσιος zob. dalej; Tyndareos, mieniając się „obrońcą prawa” (“self-proclaimed” — PORTER 1994: 106), posługuje się tą samą frazeologią: ἀμυνῶ [...] τῷ νόμῳ (Eurypides, *Orestes* 523).

Bo chociaż córka ma zginęła słusznie (*endika*), | lecz nie z tej ręki winna była zginąć<sup>257</sup>.

To niejedyne miejsce, gdzie tak zdecydowanie krytykuje on córkę, której sprawę reprezentuje. Być może argument jego stoi w sprzeczności z „prawem” (*nomos*), na które sam wcześniej się powołuje: wygnanie, nie śmierć. Wyraźnie jednak artykułuje on fundament, na którym opiera się cała „linia” oskarżenia Orestesa: to, co spotkało Klytajmestrę, było, owszem, sprawiedliwe; to, co uczynił jej syn — już nie.

Jeszcze dobitniej, bo bardziej jednoznacznie i zarazem bardziej lapidarnie, ta sama myśl wyrażona zostaje we wcześniejszej o kilka lat *Elektrze* Eurypidesa. Tym razem wypowiada ją w wieńczącej tragedię epifanii Kastor, który zdążył dołączyć już do grona nieśmiertelnych i którego dramaturgiczny status (*deus ex machina*) i związany z nim autorytet teatralny przekłada się, w powszechnej opinii, na autorytet moralny (a tego, przynajmniej według niektórych, brakuje postaci gniewnego starca Tyndareosa)<sup>258</sup>:

Kara to słuszna (*dikaia*), lecz czyn twój niesłuszny<sup>259</sup>.

Pojęcie „kara” wprawdzie nie pojawia się w tekście oryginału, jego obecność w przekładzie wydaje się jednak ze wszech miar uzasadniona. „Słuszne” czy raczej „sprawiedliwe” (*dikaia*) jest bowiem według Kastora to, co Klytajmestrę spotkało, to, czego „doznała” — w odróżnieniu od tego, co uczynił sam Orestes. To, oczywiście, znamy już grunt, którego podstawy w systematyczny sposób wyklada Arystoteles w przytoczonym wcześniej rozróżnieniu zemsty i kary:

Kara (*kolasis*) ma bowiem na względzie tego, który jej doznaje (*paschontos hene-ka*), zemsta zaś (*timōria*) — tego, kto jej dokonuje (*poiountos*)<sup>260</sup>.

<sup>257</sup> θυγάτηρ δ' ἐμὴ θανοῦσ' ἐπραξεν ἔνδικα· | ἀλλ' οὐχὶ πρὸς τοῦδ' εἰκὸς ἦν αὐτὴν θανεῖν (Eurypides, *Orestes* 538n.; przekład J. Łanowskiego).

<sup>258</sup> Konsekwentnie czyni to PORTER (1994; „gniewny starzec” — np. 99, 102, 109, 128; “a fortiori an unsympathetic character mouth[ing] suspect arguments” — 126), choć nie zawsze przekonująco; jako „gniewny starzec” Tyndareos *explicite* przedstawiony zostaje w w. 490 (ὀργὴ γὰρ ἅμα σου καὶ τὸ γῆρας οὐ σοφόν); PORTER (1994: 71) z słów tych wyczytuje aż tyle: “Tyndareus’ vindictive attitude [...] is attributed by Menelaus to the unthinking rage of an irascible old man blindly seeking vengeance [wyróżn. — J.K.] for his daughter’s death (490)”; por. też REINHARDT 1968: 529n. („die wandelnde Pietät“, „ein wahres Gesicht“); ZEITLIN 1980: 63; EUCKEN 1986: 159; zob. też HOLZHAUSEN 2003: 67.

<sup>259</sup> δίκαια μὲν νυν ἦδ' ἔχει, σὺ δ' οὐχὶ δρᾷς (Eurypides, *Elektra* 1244; przekład J. Łanowskiego).

<sup>260</sup> ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἐνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιούντος (Arystoteles, *Retoryka* 1369b; przekład H. Podbielskiego, zmodyfikowany).

Praktyczne zastosowanie tego kluczowego rozróżnienia znajdujemy w jego *Retoryce* chwilę później. Jest ono bowiem punktem wyjścia rozważań na temat retorycznego błędu, jakim jest wyciąganie wniosków z elementów pozornie od siebie zależnych (korelatów):

Może być przecież rzeczą sprawiedliwą (*dikaiōs*), że ktoś cierpi (*peponthen*), ale nie musi być sprawiedliwą, że cierpi przez ciebie. Dlatego te dwie rzeczy trzeba rozpatrzyć oddzielnie (*skochein chōris*), czy słuszne, że on cierpi, i czy słuszne, że ty jesteś sprawcą tego cierpienia<sup>261</sup>.

Błąd polega na łącznym, nierozdzielным i tym samym wzajemnie zależnym ujmowaniu owych elementów. Po ilustrację tego zjawiska sięga Arystoteles jak zwykle do tragedii. I tu analogie stają się jeszcze bardziej wyraźne. Jako przykład służy mu bowiem nic innego tylko ocena odwetowego matkobójstwa — tyle że nie Orestesa, lecz Alkmeona, bohatera zaginionej tragedii autorstwa Teodektasa z Fazelis (IV wiek). „Czy matka twa u ludzi nie zasłużyła na nienawiść?”<sup>262</sup> — pyta matkobójcę Alfesiboja, która zgodnie z tradycją mityczną stać się miała jego żoną (a w którym to pytaniu być może słychać echo Tyndareosa: „ja nienawidzę niegodziwych kobiet”). „Zaprawdę tak” — brzmiałaby zapewne oczekiwana odpowiedź bohatera — „ale trzeba tę sprawę rozważyć rozłącznie (*dialabonta skochein*)” — czytamy w pewnym już tekście. „Uznano bowiem” — mówi dalej Alkmeon — „że godna jest śmierci, lecz że nie ja powinienem zabijać”<sup>263</sup>.

„Kara to słuszna, lecz czyn twój niesłuszny” — ten fundamentalny i skądinąd oczywisty (przynajmniej dla nas) argument retorycznie rozmontowuje tragiczną sprzeczność zemsty Orestesa. W świecie Eurypidesowej *Elektry* rozbrzmiewa on jednak w próżni, gdyż brak tu jakiegokolwiek pozytywnego wzorca postępowania, za sprawą którego każdy dostałby „to, na co zasłużył”, nie budząc demonów kolejnej zbrodni<sup>264</sup>. Zgładzenie Klytajmestry to jednocześnie zesłana przez bogów

<sup>261</sup> εἰ γὰρ δίκαιός ἐπαθεν τι, [δικαίως πέπονθεν,], ἀλλ' ἴσω οὐχ ὑπὸ σοῦ. Διὸ δὲ σκοπεῖν χωρὶς εἰ ἄξιός ὁ παθὼν παθεῖν καὶ ὁ ποιήσας ποιῆσαι (Arystoteles, *Retoryka* 1397a—b).

<sup>262</sup> μητέρα δὲ τὴν σὴν οὕτως ἐστύγει βροτῶν; (TrGF 72, F 2.1).

<sup>263</sup> **Αλκ.** ἀλλὰ διαλαβόντα χρὴ σκοπεῖν. **Αλφ.** πῶς...; **Αλκ.** τὴν μὲν θανεῖν ἔκριναν, ἐμὲ δὲ μὴ κταεῖν. (TrGF 72, F 2.2nn.); blisko związana z tym „paralogizmem” jest retoryczna pomyłka polegająca na utrzymywaniu prawdziwości złożonego stwierdzenia na podstawie prawdziwości poszczególnych jego składowych („fallacy of division” — COPE — SANDYS 1877: 2.310; por. GRIMALDI 1980—1988: 2.343), zilustrowana przez Arystotelesa kolejnym przykładem zaczerpniętym z Teodektasa, tym razem z jego *Orestesa*: δίκαιόν ἐστιν ἥτις ἂν κτείνῃ πόσιν | ταύτην θανεῖν, υἷόν τε τιμωρεῖν πατρί (TrGF 72, F 5): 1) słuszną jest rzeczą, aby kobieta, która zabiła męża, zginęła — prawda; 2) słuszną jest rzeczą, aby syn pomścił ojca — prawda; ergo 3) słuszną jest rzeczą, aby syn, mszcząc ojca, zabił matkę — nieprawda.

<sup>264</sup> „To, na co zasłużył”: Ajschylos, *Eumenidy* 271; nt. różnic dzielących świat Eurypidesowej *Elektry* i *Orestesa* zob. WOLFF 1968: 144n.



„kara”, być może „kara śmierci”<sup>265</sup>, do której prowadzi ją „wstecz płynąca *Dikē*”<sup>266</sup>, i zarazem zemsta oraz satysfakcja — „*dikē* za śmierć ojca” — którą ofiara „daje” swym zabójcom<sup>267</sup>. Dopiero w pokrętnym świecie *Orestesa*, prawdziwym „mieście słów”, gdzie codzienna rzeczywistość w niemalże komicznie oczywisty sposób<sup>268</sup> wdzierają się na scenę, zaistnieć może model postępowania, który byłby realizacją *dikē* niekryjącej w sobie złowroгих dwuznaczności: najprawdziwsza i najzwyczajniejsza zarazem sądowa *dikē phonou*.

## OCALENIE I „SUMIENIE”

„Realizm” *Orestesa*, krzycząco „anachroniczne” instytucje świata przedstawionego tej tragedii są też miejscem ujawniającym sprzeczności politycznego języka, za pomocą którego tytułowy bohater artykułuje swoją zemstę. Zarówno przed zgromadzeniem, jak i wobec Tyndareosa przedstawia on — z marnym skutkiem — swój czyn jako „obronę” prawa i (mniej jednoznacznie) jako czyn dokonany „sprawiedliwie” (*endikōs*).

„Moja sprawa sprawiedliwa (*pragma endikon*)” — dobitnie stwierdza, „przygotowując” się do obrony z pomocą nieodłącznego Pyladesa. „Oby tylko taką się

<sup>265</sup> νέμει τὴν δίκαν ὁ θεὸς ὅταν τύχῃ (Eurypides, *Elektra* 1169); τοιγάρ σοί ποτ’ οὐρανίδαι | πέμψουσιν θανάτου δίκαν (483n.); θανάτου δίκαν to emendacja DIGGLE’a lekcji kodeksów θανάτοισι· κᾶν, wymagająca również zamiany σε z w. 483 na σοί; lekcje kodeksów przyjmują PARMENTIER — GREGOIRE: «les dieux du ciel t’envoieront (σε πέμψουσιν) un jour a la mort (θανάτοισι)»; BASTA-DONZELLI (uznając θανάτοισι· κᾶν za tekst zepsuty); emendację θανάτου δίκαν DIGGLE (1977: 115) rozumie jako „kara za zabójstwo” (jak φόνοῦ δίκας — Eurypides, *Elektra* 977; αἵματος δίκη — *Orestes* 500); CROPP (1988: 133) natomiast sugeruje paralele z wyrażeniami θανάτου ζημία (Tukidydes, *Wojna peloponeska* 3.44n.; Ajschines, *Przeciwko Timarchosowi* (1) 87) czy τιμωρία θανάτου (Likurg, *Przeciwko Leokratesowi* 134), przede wszystkim zaś z θανάτου δίκην w *Apologii Sokratesa* (39b 4), niewątpliwie oznaczającym „karę śmierci”; *contra*: BASTA-DONZELLI 1992: 120n.

<sup>266</sup> παλῖπρους δὲ τάνδ’ ὑπάγεται δίκη (Eurypides, *Elektra* 1155); δίκη prowadząca to obraz narzucający skojarzenia z pretensjami Klytajmestry i Ajgistosa w *Orestei*; epitet παλῖπρους przywołać może z kolei na myśl „wstecz płynąca” (παλῖπρυν) krew w *Elektrze* Sofoklesa (1420), choć biorąc pod uwagę niepewną chronologię względną tragedii Eurypidesa i Sofoklesa, równie dobrze stanowić może aluzję tego drugiego do pierwszego (por. np. LLOYD 2005: 31; HUYS 1993: 308; CROPP 1988: L—LI).

<sup>267</sup> δώσω χάριν σοι, σὺ δὲ δίκην ἐμοὶ πατρός (Eurypides, *Elektra* 1146).

<sup>268</sup> W przypisywanym Arystofanesowi z Bizancjum *Argumentum* (zob. jednak WEST 1987: 178) czytamy: τὸ δράμα κομικωτέραν ἔχει τὴν καταστροφὴν, co odnosi się, rzecz jasna, przede wszystkim do wieńczącego ów dramat *exitus laetus* (por. Arystoteles, *Poetyka* 1453a); por. ZEITLIN 1980: 51n. (“[...] placing myth and reality in their most paradoxical and problematic confrontation”); zob. też ROMILLY 1986: 172n.

wydała” — pada zaskakująca cynizmem odpowiedź tego jedyne­go „sprawiedliwego” pośród nikczemników zaludniających podobno tę tragedię<sup>269</sup>. Poza naznaczonym retoryką nieszczęsnym argumentem prawa i gynajkokratycznego precedensu, którym Orestes przypieczętowanie swą zgubę, jego linia obrony opiera się na dwóch na pozór całkiem mocnych założeniach. Przede wszystkim odwołuje się do argumentu „zemsty” (*timōria*) — za śmierć ojca:

Bom ja niezbożny (*anosios*), gdy zabiłem matkę, | ale i zbożny (*hosios*), gdyż pomściłem ojca (*timōrōn patri*).

Ja go [tj. Ajgistosa — J.K.] zabiłem, poświęciłem (*ethysa*) matkę, | bezbożnie (*anosia*) czyniąc, lecz w zemście za ojca (*timōrōn patri*)<sup>270</sup>.

Nie omieszka też chwilę później nawiązać do Ajschylosowego obrazu Erynii Agamemnona prześladowających opieszałego syna-mściciela. Ten sam argument wykorzystany zostanie również przed zgromadzeniem przez owego poczcivca, rolnika, który jako jedyny proponuje uwieńczyć matkobójcę, bo „chciał dokonać zemsty za śmierć ojca” (*timōrein patri*). Do samego motywu odwołuje się też tytułowa bohaterka *Elektry*, judząc brata do przemocy<sup>271</sup>. Wyrażenie *timōrein* to jednak dużo więcej niż tylko „neutralny” opis zemsty; w ateńskim dyskursie politycznym to także wyraźnie implikowana moralna obligacja dochodzenia odwetu i zarazem czci (*timē*) zmarłego. Nawet w publicznych oskarżeniach (dotyczących wyłącznie spraw całej polis) sędziowie (ławnicy) i oskarżyciele sami stawali się „mścicielami” (*timōroi*) praw, bogów, siebie samych. Gdy zaś przed trybunałem stawał syn, „mściciel” (*timōros*, *timōrōn*) ojca, tym właśnie pojęciem wskazywał obowiązek „pomśzczenia” — na drodze sądowej — śmierci rodzica.

<sup>269</sup> Op. καὶ τὸ πρᾶγμά γ' ἔνδικόν μοι. Πῶ. τοῦ δοκεῖν εὖχου μόνον (Eurypides, *Orestes* 782); τοῦ δοκεῖν ἔχου (emendacja; przyjmują: WILLINK 1986; DIGGLE) ma jeszcze mocniejszą wymowę, „trzymaj się” (ἔχου) przede wszystkim „pozorów” (τοῦ δοκεῖν); zob. WILLINK 1986: 208; BIEHL (por. 1965: 87), przyjmując jedną z dwóch lekcji kodeksów: τῶι Δοκεῖν εὖχου, sugeruje wręcz sofistycznie obrazoburczą deifikację „pozorów”; WEST (1987) i KOVACS (por. 2003: 95n.) przyjmują inną emendację τὸδε δοκεῖν εὖχου, najbliższą podanemu przekładowi; „nikczemnicy”: πλὴν γὰρ Πυλάδου πάντες φαῦλοι ἦσαν (*Argumentum do Orestesa*).

<sup>270</sup> ἐγὼ δ' ἀνόσιος εἰμι μητέρα κτανών, | ὁσιος δέ γ' ἕτερον ὄνομα, τιμωρῶν πατρί. (Eurypides, *Orestes* 546n.; przekład J. Łanowskiego); τοῦτον κατέκτειν' ἐπὶ δ' ἔθυσα μητέρα, | ἀνόσια μὲν δρῶν, ἀλλὰ τιμωρῶν πατρί (562n.); kolejność wersów w przekładzie Łanowskiego (545, 548—50, 546—7, 551) opiera się na zaproponowanej przez Chapouthiera (CHAPOUTHIER — MERIDIER) transpozycji; DIGGLE w swoim wydaniu wprowadza jeszcze dalej idące zmiany (546—7 za wers 556); kolejności kodeksów broni natomiast WILLINK (2004b: 429); na sofistyczny paradoks 546n. w duchu „Mów Podwójnych” (*Dissoi Logoi*) wskazują: STROHM 1957: 41; WEST 1987: 220 i BENEDETTO 1965: 113; zob. też ADKINS 1960: 137.

<sup>271</sup> Rolnik: Eurypides, *Orestes* 924 (nt. metaforyki olimpijskiej zob. dalej); Elektra: Eurypides, *Elektra* 974, 976.

W *Orestesie* argument ten okazuje się, oczywiście, bezzasadny. Istnieje tu bowiem inna droga dochodzenia zabójstwa krewnego, ojca: właściwa *dikē phonou*, proces sądowy zamiast przemocy, czego wymownie dowodzi Tyndareos. Paradoksalnie, sam Orestes wydaje się pośrednio przyznawać mu w tym rację. Bo choć w „publicznym” agonie z dziadkiem z wielką retoryczną biegłością czyni „zemstę za ojca” fundament swej obrony, to chwilę zaledwie wcześniej, w bardzo „prywatnej”, intymnej niemal scenie rozmowy z siostrą przedstawia argument ten w zgoła odmiennym świetle:

Myszę, że ojciec, gdybym go zapytał, | tak w oczy, prosto, czy mam zabić matkę, | wielokroć błagałby za brodę wzięwszy, | żebym nie topił miecza w szyi matki. | Bo przecież on by na świat już nie wrócił, | a ja nieszczęsny tyle mąk mam znosić<sup>272</sup>.

To już nie Agamemnon, „czcigodny władca” podziemi, dyszący z za grobu gniewną żądzą odwetu, którą to groźną mocą posłużyć się chce Ajschylosowy Orestes, przyzywając ją na pomoc w *quasi*-nekromantycznym rytuale, przedstawionym na scenie w postaci wielkiego kommos *Ofiarnic*. To błagalnik — bo w ten właśnie sposób rozumieć należy opis rytualnego gestu „brania pod brodę” — zaklinający syna, aby ten poniechał zemsty na matce. Odwołując się zatem w swej apologii do argumentu „mściciela ojca”, Orestes przeczy sam sobie<sup>273</sup>. Albo też konsekwentnie realizuje strategię, którą jednoznacznie wyłoży mu później Pylades: „[...] oby tylko taką się wydała”. Jego sprawa. „Sprawiedliwą”.

Argument boskiej sankcji to w *Orestesie* motyw jeszcze bardziej „śliski”. Sam tytułowy bohater, odwołując się doń w agonie z Tyndareosem — w swej apologii przed zgromadzeniem pomija go zupełnie — czyni to tak, jakby sam chciał dobitnie podkreślić jego niedorzeczność:

Jemu [tj. Apollonowi — J.K.] posłuszny matkę swą zabiłem. | Jego uznajcie bezbożnym, zabijcie, | on tu zawinił (*hēmart[e]*), nie ja...

Nie wierzył weń w *Elektrze*, nie wierzy i teraz<sup>274</sup>. Również inne, bardzo różne postaci nie raz i nie dwa w bardzo podobny i zdecydowany sposób „rozprawiają

<sup>272</sup> οἶμαι δὲ πατέρα τὸν ἐμόν, εἰ κατ’ ὄμματα | ἐξιτόρουν νιν μητέρ’ εἰ κτεῖναι με χρή, | πολλὰς γενεῖου τοῦδ’ ἄν ἐκτεῖναι λιτὰς | μήποτε τεκούσης ἐς σφαγὰς ὥσαι ξίφος, | εἰ μήτ’ ἐκεῖνος ἀναλαβεῖν ἔμελλε φῶς | ἐγὼ θ’ ὁ τλήμων τοιάδ’ ἐκπλήσειν κακὰ (Eurypides, *Orestes* 288—93; przekład J. Łanowskiego); nie oznacza to, rzecz jasna, że i tu nie ma retoryki: cała wypowiedź to wszak *adynaton* (por. BIEHL 1965: 36); zob. na ten temat BOROWSKA 1981: 418n.

<sup>273</sup> Por. KUMANIECKI 1930: 103; MULLENS 1940: 154; LESKY 2006: 534 i p. 340; zob. też CONACHER 1967: 216; NEUMANN 1995: 81n.

<sup>274</sup> Eurypides, *Elektra* 971, 979, 981; tytułowemu Orestesowi przychodzi „odszczekać” swe wątpliwości w eksodos dramatu (1666—70), czym zarazem wymownie potwierdza swój wcześniejszy brak wiary, zob. zwł. καίτοι μ’ ἐσθμει δέϊμα, μή τινος κλύων | ἀλαστόρων δόξαιμι σὴν κλύειν ὅπα (1668n.); por. ἄρ’ αὐτ’ ἀλάστωρ εἶπ’ ἀπεικασθεὶς θεῷ; (979); por. ROBERTS 1984: 96—102 i 109—113.

się” tu z autorytetem delfickiej wyroczni. „I po cóż Feba winić (*katēgorein*) o bezprawie (*adikian*)” — dwuznacznie pyta już w prologu Elektra<sup>275</sup>, dwuznaczność tę precyzując następnie w lirycznych wersach parodos:

Nieprawy (*adikos*) nieprawie (*adika*) to sprawił, sprawił | gdy mord potworny  
(*apophonon phonon*) z trójnoga Temidy, | mord matki mej Loksjasz nakazał<sup>276</sup>.

Lapidarnie zaś, po lacedemońsku, rzecz ujmuje Menelaos, ów „niepotrzebnie niegodziwy”<sup>277</sup> bohater tego dramatu, według którego Apollon „Nie wie, co godne (*kalou*) ani co sprawiedliwe (*tēs dikēs*)”<sup>278</sup>. Jakby zgodnie z oficjalnym postulatem „obrony”, postulatem Orestesa, bóg konsekwentnie jest więc oskarżany o niesprawiedliwość. Przynajmniej przez kochającą Elektrę i umiarkowanie sympatyzującego z bratankiem (do czasu) Menelaosa. Tym większe zdziwienie na tym tle budzić mogą słowa samego bohatera-matkobójcy, adresowane chwilę później do stryja:

Zły czyn spełniłem (*adikō*). I za to nieszczęście | chcę i od ciebie zła (*adikon ti*).  
Bo Agamemnon | zło czynił (*adikōs*) Greków zebrawszy pod Troją<sup>279</sup>.

Orestes, dotąd konsekwentnie i na różne sposoby negujący swą winę — bo mścił ojca i bronił praw, bo odpowiedzialność ponosi bóg *etc.* — ni stąd ni zowąd przyznaje, że matkobójstwo to także jego własna zbrodnia (*adikia*). Cynizm? Szaleństwo? A może subtelna retoryka, w której Orestes na chwilę tylko przyjmuje

<sup>275</sup> Φοίβου δ' ἀδικίαν μὲν τί δεῖ κατηγορεῖν; (Eurypides, *Orestes* 27; przekład J. Łanowskiego); forma retorycznego pytania otwiera (teoretycznie) dwie możliwości jego rozumienia: „po co oskarżać...” — skoro sprawa jest oczywista, pretensje zaś bezskuteczne, bo chodzi wszak o boga — lub „czy można w ogóle oskarżać...” — gdyż niepodobna, aby bóg dopuścić mógł się „bezprawia”; por. WILLINK 1986: 85; WEST 1987: 182.

<sup>276</sup> ἄδικος ἄδικα τὸτ' ἄρ' ἔλακεν ἔλακεν, ἀπό-| φονον ὅτ' ἐπὶ τρίποδι Θέμιδος ἄρ' ἐδίκησε | φόνον ὁ Λοξίας ἐμὰς μητέρα (Eurypides, *Orestes* 162nn.; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany); epitet ἀπόφονος rozumieją jako „sprzeczny z naturą” (za LSJ, s.v. “unnatural”) BIEHL (1965: 23): „unseliger, unnatürlicher Mord” i WILLINK (1986: 111, ad loc.): “pejoratively negative force of ἀπο- (negating the propriety of φόνοσ rather than the φόνοσ itself)”; por. też przekład KOVACSA “unnatural murder” — stąd w przekładzie „potworny”; WEST z kolei (1987: 193) proponuje “murder to follow murder, as if *phonos apo phonou*”; nt. sensu ἐδίκησε (“adjudge”), por. KELLs 1960: 130.

<sup>277</sup> Arystoteles, *Poetyka* 1454a; za nim np. POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 1.415 („unerfreulichste Figur”); ERBSE 1975: 440 („typische Opportunist”); por. PORTER 1994: 70—73.

<sup>278</sup> ἀμαθέστερός γ' ὢν τοῦ καλοῦ καὶ τῆς δίκης (Eurypides, *Orestes* 417; przekład J. Łanowskiego); inne miejsca, w których „głupota” (“a stock reproach”) wyrzucana jest bogom, w poezji Eurypidesa przytaczają: WEST 1987: 212 i WILLINK 1986: 154.

<sup>279</sup> ἀδικῶ· λαβεῖν χρεὶ μ' ἀντὶ τοῦδε τοῦ κακοῦ | ἀδικόν τι παρὰ σοῦ· καὶ γὰρ Ἀγαμέμνων πατὴρ | ἀδικῶς ἀθροίσας Ἑλλάδ' ἤλθ' ὑπ' Ἴλιον (Eurypides, *Orestes* 645nn.; przekład J. Łanowskiego); ἀδικέω — “of someone who has committed a crime and not so far been punished” (WEST 1987: 227).

punkt widzenia swoich adwersarzy?<sup>280</sup> Kluczem do tej wypowiedzi oraz wszystkich innych sprzeczności w przypisanych Orestesowi sądach wydaje się motyw zaznaczający swoją obecność w niejednej tragedii Eurypidesa, tu jednak zdecydowanie najdobitniej wyartykułowany przez samego tytułowego bohatera:

**Orestes:** Jam jest mordercą nieszczęśliwej matki. | **Menelaos:** Słyszę, słów oszczędź, gdy o klęskach mówisz. | **Or.:** Oszczędzam. Bóstwo hojnie zsyła klęski. | **Me.:** Co ci właściwie? Jakaż to choroba? | **Or.:** Sumienie (*synesis*), bo wiem, że popełnił zbrodnię (*deina*)<sup>281</sup>.

Sumienie. Czy istotnie słowa te, zwłaszcza zaś kluczowy termin *synesis*, rozumieć należy jako wykładnię „świadomości odpowiedzialności moralnej za swoje czyny”, to kwestia wciąż dyskusyjna<sup>282</sup>. „Zbrodnia” to także daleka od oczywistości interpretacja greckiego *deina*, które to pojęcie, jak wiele innych, niemożliwe do oddania jednym tylko słowem, obejmuje jednocześnie sens czegoś „straszego”, „osobliwego” i „nadzwyczajnego”, niekoniecznie jednak wyrażając jakąkolwiek moralną ocenę<sup>283</sup>. Tu jednak i jedno, i drugie tłumaczenie wydaje się jak najbardziej uzasadnione. Orestes jest świadomy popełnionej zbrodni. Świadomy „moralnie”, bo też nie waha się jej gdzie indziej nazwać po imieniu.<sup>284</sup> Mimo to desperacko, rozpaczliwie, *per fas et nefas* dąży do ocalenia. To bowiem „ocalenie” (*sōtēria*) jest centralnym wątkiem spinającym tę na pozór epizodyczną, frenetyczną i prawdziwie sensacyjną fabułę. To jemu podporządkowane jest niemal

<sup>280</sup> PORTER 1994: 170; na retoryczną biegłość postaci Orestesa w tej tragedii zwraca również uwagę HALL (1993: 267), trochę na wyrost, w mojej opinii, porównując go z mówcą Antyfontem; zob. też WILLINK 1986: 188 („Orestes argues sophistically”); WEST 1987: 227 („the argument is sophistical”); por. BIEHL 1965: 72 („typisch euripideische Argumentation”); NEUMANN (1995: 87n.) trafnie przeciwstawia te słowa Orestesowej „retoryce prawa”.

<sup>281</sup> **Op.** ὁδ’ εἰμί, μητρός τῆς ταλαιπώρου φονεύς. | **Με.** ἤκουσα· φείδου δ’, ὀλιγάκις λέγων κακά. | **Op.** φειδόμεθ’. ὁ δαίμων δ’ ἐς ἐμὲ πλούσιος κακῶν. | **Με.** τί χρῆμα πάσχεις; τίς σ’ ἀπόλλυσιν νόσος; | **Op.** ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεῖν’ εἰργασμένος (Eurypides, *Orestes* 392—396; przekład J. Łanowskiego).

<sup>282</sup> Definicja za *Słownikiem języka polskiego* pod red. W. DOROSZEWSKIEGO (Warszawa 1958—1969) s.v. sumienie; pojęcie σύνεσις, w przypisywanym mu tu sensie „sumienie”, jest, na co zwraca uwagę BOROWSKA (1981: 414), „wyjątkowe”; przegląd opinii nt. rozmaitych interpretacji tego terminu znaleźć można w: SMITH 1967: 297; PORTER 1994: 298—313 (jeden i drugi łączy go z szaleństwem); zob. też RODGERS 1969; BOROWSKA 1981: 413nn.; MATTHIESSEN 2002: 215n.; FÁTIMA SILVA 2010: 87; CAIRNS (1993: 303nn. i p. 136) konsekwentnie identyfikuje pojęcie αἰδώς z sumieniem (*conscience*), rozumiejąc je jako “internal standards and an awareness of the values of society” (144), dostrzegając je tym samym już u postaci Homerowych; nt. αἰδώς i αἰσχύρῳ związanych z matkobójstwem w *Orestesie* zob. dalej.

<sup>283</sup> Nt. δεινόν zob. wcześniej; zob. też RODGERS 1969: 250n.; por. Eurypides, *Orestes* 1 (οὐκ ἔστιν οὐδὲν δεινόν).

<sup>284</sup> Por. BOROWSKA 1981: 418; zob. też POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 413; *contra*: RODGERS 1969: 251n., choć bierze on pod uwagę jedynie najbliższy kontekst kluczowej wypowiedzi.

wszystko, czego Orestes i jego „wspólnicy” w owej tragedii dokonują, od próśb i błagań odwołujących się już to do więzów krwi (*philia*), już to do etyki wzajemności (*charis*), aż po zbrodniczy „terroryzm”<sup>285</sup>.

A gdy ocalenia przychodzi Orestesowi szukać przed „sądem” — zarówno tym, którego specyficznie dramatycznym wyobrażeniem jest agon tej tragedii, jak też i tym „prawdziwym”, sądowym zgromadzeniem ludu Argos — podporządkowuje się on regułom gry, które w nim obowiązują<sup>286</sup>. Bo w apologii zabójstwa „sprawiedliwego” nie ma miejsca na „wyrzuty sumienia”. Są tu one jednak faktem, tyle że skrzętnie ukrywanym pod maską „politycznej zemsty” i retoryki, której nie powstydziliby się ani Lizjasz, ani Eufiletos. Tym samym to, co w *Eumenidach* było wielką, założycielską narracją, kształtującą, reafirmującą moralne i prawne podstawy politycznego dyskursu, tu, w *Orestesie*, obnaża dyskursu tego powierzchowność<sup>287</sup>. „Pozory” (*to dokein*) choćby i „pozbawione prawdy”<sup>288</sup>. „Sprawiedliwość” nie jest już celem samym w sobie, lecz (jako pretekst) tylko jednym z wielu środków do celu prowadzących. Tym ostatnim zaś jest tu jedynie ocalenie.

## NIE ZABIJAJ (W ODWECIE)

„Jakim prawem”? — pyta Klytajmestrę Sofoklesowa Elektra. Jakim prawem zabiła Agamemnona, nawet jeśli przyjąć, że brała uzasadniony odwet za śmierć swego dziecka. Nie ma takiego — to nowe, podejrzane prawo samej Klytajmestry, brutalna reguła, którą w karykaturze legislacji ustanawia ona sama, tylko po to, aby stać się jej następną ofiarą. „Bo gdy tamto słuszne, i to sprawiedliwe” — do-rzuca tytułowa bohaterka Eurypidesowej *Elektry*. „To”, czyli matkobójstwo. Czyżby (jedna i druga) Elektra w złowrogiej przewrotności tragicznej ironii, której sama nie potrafi pojąć, podawała w wątpliwość moralną i prawną zasadność tego,

<sup>285</sup> Nt. „terroryzmu” w starożytności zob. też KREUZ 2006.

<sup>286</sup> Zob. KUMANIECKI 1930: 105: „singulare est, quod hac tragoediae parte ne verbo quidem de sua culpa commemorat, quin etiam factum suum praedicat eoque gloriatur”; por. ZIELIŃSKI 1925: 129n.; zob. też KOMOROWSKA 2007: 59n.; nt. zgromadzenia ludowego w *Orestesie* i historycznych funkcji sądowniczych tego ciała zob. NAIDEN 2010: 62—68.

<sup>287</sup> Por. FÁTIMA SILVA 2010: 89: “[...] the trial of the matricides [...] challenges the system of justice of the city”; zob. też EUBEN 1986a: 225: “In this play, as in Thucydides’ vivid portrait of civil war (stasis), words have changed their meaning an everything has become its opposite, or something else, or nothing at all”; jeśli dodać do tego obrazu redefinicję więzi społecznych, *φιλία*, między Menelaosem, Orestesem i Pyladesem, to istotnie otrzymujemy kolejną wymowną ilustrację *stasis* (zob. wcześniej); por. na ten temat WOLFF 1968: 145n.; PORTER 1994: 327—332.

<sup>288</sup> κρείσσον δὲ τὸ δοκεῖν, κἂν ἀληθείας ἀπῆι (Eurypides, *Orestes* 236); por. WILLINK 1986: 124; WOLFF 1968: 138; NEUMANN 1995: 89.2.



co przyjdzie uczynić jej bratu i o co sama wcześniej zanosila modlitwy do bogów? Co u Eurypidesa przyjdzie uczynić także jej samej? W tym ostatnim wypadku jednogłośnie krytyczna opinia brzmi „tak”, bo zresztą finał dramatu wyraźnie ją potwierdza<sup>289</sup>. Tragedia Sofoklesa jest jednak dużo mniej jednoznaczna. Czy można więc przynajmniej tę Elektrę ocalić od jej własnych argumentów?

Na pozór najbardziej przekonujące wydaje się uznanie jej słów za „retorykę chwili”, mającą znaczenie tylko tu i teraz, w samym agonie, niekoniecznie jednak posiadającą dalej sięgające implikacje dla akcji dramatu i kształtujących ją postaci<sup>290</sup>. Tak jak niewielkie znaczenie wydaje się mieć kwestia wyższości hoplity nad łucznikiem, o której zawzięcie dyskutują Amfitrion i Lykos w *Oszalałym Heraklesie*, dla straszliwej zemsty i straszliwego *pathos* tytułowego bohatera tej tragedii. Albo polityczna debata ustrojowa w *Błagalnicach* Eurypidesa dla cierpienia osieroconych przez wojnę żon, dzieci i rodziców. Czy jednak tak dobitne i jednoznaczne kwestionowanie zasadności odwetu można zbyć jako nieistotną retorykę chwili w tragedii zemsty? W tragedii, w której odwetowe zabójstwo zabójców Agamemnona pozostaje dramaturgicznym rusztowaniem fabuły, nawet jeśli w opinii niektórych schodzi ono na dalszy plan wobec heroicznej samotności i cierpienia tytułowej bohaterki?

A może Elektra, daleka od potępienia uzasadnionego, „sprawiedliwego” odwetu, dystansuje się tu jedynie od talionu w jego najsurowszej postaci: życie za życie, krew za krew; bez jakichkolwiek okoliczności łagodzących? Kto zabił, ma zginąć, nawet jeśli niepodobna przypisać mu jakiejkolwiek winy moralnej<sup>291</sup>. Bo przecież tym właśnie, według Elektry, miała być śmierć Ifigenii: zabójstwem wymuszonym, heroiczną ofiarą, którą Agamemnon złożył, aby ocalić wiele istnień i za którą nie sposób go obwiniać. Pytanie „jakim to prawem?” (*poiōi nomōi*) stanowiłoby niewątpliwie dobitne podsumowanie tej właśnie argumentacji: nie ma takiego, bo Agamemnon na śmierć nie zasłużył. Tyle że cały wywód Elektry opiera się na — zgola hipotetycznym, nierealnym — założeniu, że ofiara aulidzka była właśnie tym, czym (według niej) w istocie nie była: wątpliwą przysługą dla

<sup>289</sup> Eurypides, *Elektra* 1244, 1190n., 1203n. (zob. dalej); por. BASTA-DONZELLI 1978: 177n.; CROPP 1988: 174; LLOYD 1992: 68; BURNETT 1998: 241.

<sup>290</sup> WALDOCK 1951: 181 (a za nim SZLEZÁK 1981: 11, p. 15); SWART 1984: 26n.; HEATH 1987: 136n.; ten ostatni, wskazując, że *formal rhetorical techniques* (132) w tragedii niekoniecznie muszą mieć ścisły związek z akcją dramatu (132—7) ani też odzwierciedlać charakter (*ēthos*) tragicznych bohaterów (130nn.); punktem wyjścia jest tu Arystotelesowe rozróżnienie *ēthos* i *dianoia* (Arystoteles, *Poetyka* 1450a); por. DALE 1954: XXVII—XXIX; 1969: 139—155; zob. też PODBIELSKI 1989<sup>2</sup>: LXXXVIII—LXXXIX.

<sup>291</sup> Tak PEROTTA 1963: 310; ERBSE 1978: 291n.; STINTON 1986: 77; SEGAL 1999<sup>2</sup>: 251; ALTMEYER 2001: 202n.; por. też BASTA-DONZELLI 1978: 176; wymuszona ofiara w Aulidzie: Sofokles, *Elektra* 563—76; argumenty KELLSA (1973: 126n.; por. SHEPPARD 1927: 7; WINNINGTON-INGRAM 1980: 220) na rzecz podważenia wiarygodności tej wersji nie przekonują; zob. ERP TAALMAN KIP 1996b: 517—521; MACLEOD 2001: 83n., p. 13; FINGLASS 2007: 267.

Menelaosa, aktem bezsensownego dzieciobójstwa. Na założeniu, że Agamemnon istotnie miał krew na rękach; tak jak teraz Klytajmestra.

Być może zatem Elektra, nie negując wciąż etyki „sprawiedliwego” odwetu, obala jedynie „pokrętną pretensję”, którą zgłasza do niej matka?<sup>292</sup> Uzasadnioną zaś jej realizacją, „słusznym” odwetem będzie dopiero zemsta Orestesa. Wyrocznia Apollona wyraźnie przecież mówi o „sprawiedliwych rzeziach”, których dokonać ma mściciel ojca<sup>293</sup>. To jednak nie konkretny czyn, nie samo tylko zabójstwo Agamemnona, lecz ogólna zasada „zabijania w odwecie” przedstawiona zostaje jednoznacznie jako nowe prawo (*nomos*), a zatem prawo podejrzane... prawo Klytajmestry. Nie można więc oprzeć się wrażeniu, że i jej śmierć będzie, choćby w części, jego realizacją<sup>294</sup>.

*Orestes* Eurypidesa to kolejna tragedia, w której zasadność odwetowego zabójstwa zostaje zakwestionowana na płaszczyźnie „legislacyjnej”. W *Elektrze* Sofoklesa przedstawione zostało ono jako podejrzane „prawo” Klytajmestry. Tu natomiast wyraźnie wyartykułowano prawny zakaz krwawej zemsty, na którym to argumentie opiera się cała linia oskarżenia matkobójcy ze strony jego dziadka:

Ten to nie zważał, co jest sprawiedliwe (*dikaion*), | za nic miał prawo dla Greków powszechne (*koinon nomon*) | [...] Mądrze to niegdyś orzekli (*ethento*) przodkowie: | na kim ciążyła krew, ten się na oczy | nie śmiał pokazać, mówić z nikim, tylko | wygnanie mogło odkupić (*hosioun*) nie w zamian | śmierć zadawana (*antapokteinein*)...<sup>295</sup>

Choć tyradę jego raz po raz znaczą sprzeczności, w których on sam zdaje się gubić<sup>296</sup>, ten jednak argument trafnie nawiązuje do praktyki ateńskiego wymia-

<sup>292</sup> SWART 1984: 26; BURNETT 1998: 137, p. 57; MACLEOD 2001: 88n.; por. też MADDALENA 1963: 179n. i p. 37.

<sup>293</sup> χειρὸς ἐνδίκου σφαγὰς (Sofokles, *Elektra* 37); właściwie o „rzeziach dokonanych sprawiedliwą ręką”; ἐνδίκου — sc. χειρὸς (LLOYD-JONES — WILSON; FINGLASS 2007) to jednak emendacja lekcji kodeksów ἐνδίκους — sc. σφαγὰς (JEBB 1894; KAIBEL 1911; DAIN — MAZON; KELS 1973; DAWE), którą oddaje przytoczony przekład; KELS (1973: 82) sugeruje, iż epitet ἐνδίκους nie należy tu do wyroczni, lecz do samego Orestesa; zob. jednak BOWRA 1944: 217; KITTO 1958: 27; PEROTTA 1963: 301; GELLIE 1972: 106; UNTERSTEINER 1974<sup>2</sup>: 243; STEVENS 1978: 113; ERBSE 1978: 286n.; STINTON (1986: 96, p. 71) argument ten uznaje za „mere subterfuge”.

<sup>294</sup> KELS 1973: 128; GELLIE 1972: 115; FINGLASS 2007: 271 (bardziej zniuansowane stanowisko); por. też CAIRNS 1993: 245 i p. 107; por. SAÏD 1984: 62.

<sup>295</sup> ὅστις τὸ μὲν δίκαιον οὐ ἐσκέψατο | οὐδ’ ἦλθεν ἐπὶ τὸν κοινὸν Ἑλλήνων νόμον. | [...] καλῶς ἔθεντο ταῦτα πατέρες οἱ πάλοι· | ἐς ὁμμάτων μὲν ὄψιν οὐκ εἶων περᾶν | οὐδ’ εἰς ἀπάντημ’ ὅστις αἰμ’ ἔχων κυροί, | φυγαῖσι δ’ ὀσίου, ἀνταποκτείνειν δὲ μὴ (Eurypides, *Orestes* 494n., 512—5; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany).

<sup>296</sup> Np. pokrętny obraz wewnątrzrodowej zemsty, jaki wyłania się z ww. 507—11; por. BIEHL 1965: 58 („Absurdität”); ERBSE 1975: 441 („unberechtigt”, „spitzfindig”); WILLINK 1986: 170 („absurdely elaborate”); jako hiperboliczna ilustracja działania prawa przerywającego błędne koło odwetu

ru sprawiedliwości<sup>297</sup>, nawet jeśli nie do końca precyzyjnie oddaje literę prawa. „Zabijania w odwecie” (*antapokteinein*) zakazywać miało prawo Drakona, co też jednoznacznie wyluszcza Demostenes w mowie *Przeciwko Aristokratesowi*, posługując się tym właśnie, zgola nieczęstym w pismach oratorów, złożeniem z *anti*-<sup>298</sup>; ów niepozorny przedrostek jest zresztą elementem wyraźnie odróżniającym zemstę od „kary śmierci”, niejednokrotnie opisywanej w retoryce sądowej brutalnym konkretem zamiast legalistycznego abstraktu: zabijać (*apokteinein*).

Ochrona prawna zabójcy, zakaz „zabijania w odwecie” dotyczył tych, którzy nie pokazywali się w miejscach publicznych, jednoznacznie wskazanych przez prawo, a zarazem tych, którzy udali się na wygnanie<sup>299</sup>. Do tego warunku wydaje się nawiązywać zastrzeżenie Tyndareosa: „nie pokazywać się na oczu”. Czy istotnie „spełniła” go Klytajmestra, to już osobny problem, ocierający się, być może, o *documentary fallacy*. Dość wspomnieć, że nigdzie w tej tragedii zemsta Orestesa nie zostaje przedstawiona jako tyranobójstwo<sup>300</sup>, co tym samym pozostawia otwartą kwestię „życia społecznego” zabójców Agamemnona, zanim jeszcze ponieśli gwałtowną śmierć z rąk mściciela. Sam Orestes w swej apologii nigdzie też nie odnosi się do tej właśnie sprawy, choć otwiera ona możliwości dla przynajmniej dwóch mocnych kontrargumentów prawnych, za pomocą których skutecznie podważyć mógłby linię oskarżenia: 1) proces nie był możliwy, bo Klytajmestra i Ajgistos byli władcami Argos<sup>301</sup>; 2) zabójstwo było uzasadnione, ponieważ mordercy nie udali się na wygnanie, lecz przez lata przebywali (jako władcy) w kraju.

Prawnym „lapsusem” Tyndareosa wydaje się natomiast brak jakiegokolwiek wzmianki o karze śmierci dla zabójcy — tej samej „karze” zresztą, której domaga się dla wnuka i którą sam gotów jest uznać za zasadną dla Klytajmestry<sup>302</sup>. Wy-

---

wyduje się on jednak również znajdować odzwierciedlenie w retorycznej praktyce, por. Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 39: ἵνα δὲ μὴ [...] ἀπέραντοι τῶν ἀτυχημάτων αἱ τιμωρίαι γίνωνται, ἔγραψεν [ὁ νομοθέτης — J.K.] “ἐὰν τις ἀνδροφόνον κτείνῃ ἀπεχόμενον”

<sup>297</sup> Por. HOLZHAUSEN 2003: 61—64; zob. też SAÏD 1984: 72n.; CHAPOUTHIER — MÉRIDIÉ 8n.

<sup>298</sup> Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 69; ἀνταποκτείνωσι: 23.42; zob. dalej.

<sup>299</sup> ἀν ἀνταποκτείνωσι τινες λαβόντες ἔκδοτον, πεφευγότα καὶ τῶν νομίμων εἰργόμενον (Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 42); ἐὰν δέ τις τὸν ἀνδροφόνον κτείνῃ [...] ἀπεχόμενον ἀγορᾶς ἐφορίας καὶ ἄθλων καὶ ἱερῶν Ἀμφικτυονικῶν, ὥσπερ τὸν Ἀθηναῖον κτείναντα, ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐνέχεσθαι (37 = IG I<sup>3</sup>.104 26nn.); por. MACDOWELL 1963: 122nn.; GAGARIN 1981: 60, 152; CARAWAN 1998: 42n., 77; RUSCHENBUSCH (1960: 139) odnosi to zastrzeżenie wyłącznie do sprawcy nieumyślnego zabójstwa, co jednak nie znajduje poparcia innych historyków.

<sup>300</sup> W tekście tragedii znajdujemy tylko pobieżne aluzje do władzy królewskiej należnej same-mu Orestesowi (Eurypides, *Orestes* 437, 1660, por. 1058n.).

<sup>301</sup> Zamiast Orestesa argumentem tym posługują się natomiast chętnie krytycy np. GRUBE 1941: 384; WOLFF 1968: 143; FALKNER 1983: 296; EUCKEN 1986: 158; HOLZHAUSEN 2003: 64n.

<sup>302</sup> HOLZHAUSEN 2003: 51, 61nn.; por. PORTER 1994: 118 (który jednak słusznie zwraca uwagę na fakt, że tego rodzaju naciąganie prawa było zgodne z duchem ateńskiego oratorstwa); VERRALL (1905: 228, p. 2) usiłuje tę sprzeczność wyjaśnić argumentem, iż φυγαί to nie tyle wygnania, ile „procesy” (“trials”); zob. jednak PORTER 1994: 108, p. 25.

gnanie, którym „odkupuje się” (*hosioun*) według niego morderstwo, było w najlepszym wypadku alternatywą dla gardłowej kary, a być może po prostu jej prawnie usankcjonowanym substytutem<sup>303</sup>, z którego oskarżony mógł skorzystać aż do ogłoszenia pierwszej mowy obrończej<sup>304</sup>. Czy dyskwalifikuje to jego argumentację jako podejrzany sofizmat? Niekoniecznie. Sposób, w jaki ateńscy mówcy powołują się na stanowione prawa — bardziej na miejscu byłoby określenie: „manipulują” — jest tego wymownym świadectwem. Dość wspomnieć sprawę Eufiletosa. Z prawdziwie oratorską biegłością Tyndareos podkreśla więc te aspekty prawa, które służą jego linii oskarżenia, pomija zaś te, które mają dla niej znaczenie drugorzędne. To, co w jego argumentacji najistotniejsze — „nie zabijać w odwecie” — pozostaje dobrze zakotwiczone w statutach politycznej codzienności klasycznych Aten. Istotnie, prawo Tyndareosa jest „anachroniczne”. Anachroniczne o tyle, że „nie pasuje” do mitycznej, heroicznej tradycji, będącej tworzywem fabuł klasycznych tragedii. Nie ono jedno w tym dramacie<sup>305</sup>.

Wywód Tyndareosa jest niejako uzupełnieniem polemiki Sofoklesowej Elektry<sup>306</sup>. Z jedną istotną różnicą. Ona dowodzi, że nie ma prawa, które sankcjonowałoby krwawą zemstę Klytajmestry, że ustanawia je dopiero w parodii legislacji ona sama. On z kolei podkreśla, że „wspólne prawo” (*koinos nomos*) wszystkich Greków jednoznacznie zakazuje odwetowych zabójstw. Nawet jeśli epitet „wspólny” (*koinos*) uzasadnia odnoszenie go do koncepcji praw „niepisanych”, to z pewnością nie jest ono prawem odwiecznym czy naturalnym, bo samo zostało „ustanowione” (*tithesthai*) — przez „przodków”<sup>307</sup>. Tym natomiast, co różni argumentację Elektry i Tyndareosa, jest ocena odwetowego zabójstwa w jego relacji do *dikē*. Ona, uznając je za „bezprawne”, zdaje się mimo wszystko sugerować, iż może być ono „sprawiedliwe”. On natomiast jednoznacznie stwierdza, że czyn jego wnuka ze „sprawiedliwością” (*dikaion*) nie miał nic wspólnego<sup>308</sup>.

<sup>303</sup> Ten drugi wariant jest tradycyjną interpretacją (por. MACDOWELL 1963: 115); kwestionuje ją GAGARIN (1981: 111—115), dowodząc, że wygnanie samo w sobie stanowić mogło pełnoprawną karę za zabójstwo z premedytacją (było nią niewątpliwie czasowe wygnanie za nieumyślne zabójstwo); nt. funkcjonowania czasownika ὀσίσω w języku prawniczym por. PARKER 1983: 121 i p. 66; zob. też dalej.

<sup>304</sup> Por. Antyfont, *III Tetralogia* (4) 4; zob. też MACDOWELL 1963: 114n.

<sup>305</sup> Por. EASTERLING 1997a: 29—33; por. FOLEY 1993; HOLZHAUSEN 2003: 63n.; zob. też EASTERLING 1985: 9.

<sup>306</sup> Na co zwraca uwagę REINHARDT (1968: 529).

<sup>307</sup> Jako „prawo niepisane” rozumie je WILLINK 1986: 167; WEST (1987: 217) bardziej ostrożnie interpretuje κοινὸς νόμος jako „standard Greek procedure”; BIEHL (1965: 56) pisze o „das allgemeine Rechtsgefühl, das die Blutrache verwirft”, co wydaje się już nadinterpretacją: wszak nic innego jak właśnie *Rechtsgefühl* stoi za uznaniem odwetowego zabójstwa za φόνος δίκαιος, mimo iż jest ono sprzeczne z prawem; nt. utożsamiania κοινὸς νόμος i ἄγραφος νόμος zob. wcześniej.

<sup>308</sup> SAÏD (1984: 71nn.) dostrzega w dramatach Eurypidesa ogólną tendencję do potępiania zemsty jako barbarzyńskiego zjawiska (być może zbyt optymistycznie); por. też VELLACOTT 1975: 67: “Euripides, like Thucydides, saw the passion for revenge as a source of great evil” (zob. wcześniej,

## SZKODA SŁÓW...

Klytajmestra własnym życiem płaci za śmierć Agamemnona. Z ręki własnego syna. Ginie też Ajgistos, choć jego los nie wydaje się budzić jakichkolwiek rozterek. Na pewno zaś nie budzi nowych demonów. Ginie jako pierwszy — w *Ofiarnicach* i w *Elektrze* Eurypidesa — a jego zgładzenie sprawia wrażenie ledwie przygrywki do najważniejszej próby — próby woli — jaką jest konfrontacja z Klytajmestrą. Ajschylosowy Orestes jego śmierci poświęca jedynie węzłowaty, od niechcenia wypowiedziany, apologetyczny komentarz, do złudzenia przypominający język „politycznej” zemsty „Eufiletosa”:

O Ajgiście nie mówię, pokalał cudze łóża i zgodną z prawem (*hōs nomos*) otrzymał zapłatę (*dikēn*)<sup>309</sup>.

Postać Ajgistosa zostaje tu w swym formacie drastycznie zredukowana. Gdy leży już martwy u stóp Orestesa, zamiast mściciela dziedzicznej krzywdy — choć „zniewieściałego” i podszytego tchórzem — widzimy jedynie pospolitego przestępcę, cudzołożnika, intruza, którego można bezkarnie zabić, wymierzając mu tym samym przepisaną prawem (*nomos*), sprawiedliwą karę (*dikē*). Siła tej wypowiedzi tkwi właśnie w jej lapidarności: sprawa Ajgistosa nie wymaga wielu słów. Orestes jest prawowitym panem domu (*kyrios oikou*), rytualnie przywróconym do swego dziedzictwa poprzez grób ojca<sup>310</sup>. Jest, innymi słowy, w domu Agamemnona tym, czym Ajgistos nigdy nie był. Sama zaś jego obecność unieważnia wszelkie możliwe pretensje do *dikē*, które tamten tak elokwentnie wygłaszał w eksodos *Agamemnona*. Jako cudzołożnik i intruz Ajgistos winien zginąć „niepomoszony”<sup>311</sup>. I tak też ginie — szybko, gwałtownie i bez jakichkolwiek moralnych rozterek<sup>312</sup>.

nt. korkyrejskiej *stasis*); nt. podobieństwa myśli Tukidydesa i Eurypidesa zob. ROMILLY 1986: 172—177; 2005: 245—258.

<sup>309</sup> Αἰγίσθου γὰρ οὐ λέγω μόνον, | ἔχει γὰρ αἰσχυντήρος, ὥς νόμος, δίκην (Ajschylos, *Ofiarnice* 989n.); nt. pojęcia αἰσχυντήρ jako „cudzołożnik” zob. dalej, rozdz. II, p. 92.

<sup>310</sup> Por. πάτερ [...] αἰτουμένωι μοι δὸς κράτος τῶν ὧν δόμων (Ajschylos, *Ofiarnice* 481n.) i GERNET 1982<sup>2</sup>: 70nn.; VICKERS 1973: 389 (tzw. *embateusis*, „objęcie w posiadanie” — spadku; por. TODD 1993: 220; LSJ s.v. ἐμβάτευσιν II); zob. też Eurypides, *Elektra* 595, 1251 (gdzie „objęcia w posiadanie” odmawia się Orestesowi ze względu na zbrodnię matkobójstwa).

<sup>311</sup> Myśl tę oddawała formuła νηποινεῖ τεθνάναι — „niech zginie niepomoszony”; nt. jej odniesienia do cudzołożników zob. Ksenofont, *Hieron* 3.3 (por. też Demostenes, *Przeciwko Neairze* (59) 87; Platon, *Prawa* 874c); wykaz świadectw w: VELISSAROPOULOS-KARAKOSTAS 1991: 96; zob. też YOUNI 2001: 118.

<sup>312</sup> Por. GAGARIN 1976: 188n., p. 29 („relatively insignificant”); zwraca on jednak uwagę na fakt, iż Ajgistos nie został przyłapany *in flagranti*, czego wymagało ateńskie prawo (por. GARVIE 1986: 323n.; zob. też OSTWALD 1969: 37, p. 1; TURASIEWICZ 1981: 148; PATTERSON 1998: 142) — wydaje się to jednak przesadną kazuistyką.

Na tle swojego odpowiednika w *Orestei* Ajgistos Sofoklesa zdaje się postacią dużo bardziej imponującą. To już nie „mąż swojej żony”, lecz możny tyran, prawdziwy nowy pan domu — choćby i z uzurpacji<sup>313</sup>. Piętno cudzołóstwa, piętno nielegalnego, pokretnego, złodziejskiego wejścia w jego posiadanie — przez skradzione Agamemnonowi łożę<sup>314</sup> — mimo to ciąży i na tej postaci. Stąd też zapewne, gdy pokonany w eksodos wchodzi do pałacu, który jest miejscem jego kaźni — jego przyszły kat, Orestes, odprowadza go komentarzem równie lapidarnym, jak jego Ajschylosowy odpowiednik<sup>315</sup>:

Taka natychmiast powinna być kara (*dikē*) dla wszystkich: kto tylko chciałby postąpić wbrew prawom (*nomōn*), tego zabijać (*kteinein*), a wtedy łotrostwa (*to panourgon*) nie byłoby wiele<sup>316</sup>.

Epitet *panourgos*, w którym rozbrzmiewa być może prawny termin techniczny *kakourgos*, wskazujący konkretną kategorię przestępców<sup>317</sup>, wobec których dopuszczalne było stosowanie „prywatnej” przemocy, z prywatną „egzekucją” włącznie, wydaje się tu szczególnie na miejscu. Tak właśnie bowiem ginie Ajgistos: jak *kakourgos*, jak przyłapany na gorącym uczynku cudzołożnik i złodziej — cudzego łoża: „od razu” (*euthys*), „jak najprędzej” (*hōs tachista*), bez zbędnych deliberacji<sup>318</sup>. Taka jest kara (*dikē*), którą wymierza mu Orestes. Złowrogo zaś brzmiące

<sup>313</sup> Por. GRUBE 1941: 298; GELLIE 1972: 115: „a presence, even an absence, to be feared”; MÉAUTIS 1957: 250 («il mourra en homme»); RONNET 1969: 227 («plus de dignité dans le mal»); KOVACS (1996: 115) traktuje to jako argument na rzecz usunięcia w. 930—7; stanowczo zbyt „ajschylesko” interpretuje tę postać WHEELER 2003: 385n.; nt. postaci Ajschylosowego Ajgistosa zob. SEIDENSTICKER 2009: 247n.

<sup>314</sup> Por. Sofokles, *Elektra* 114; nt. „zniewieścianości” Ajgistosa w tej tragedii zob. dalej.

<sup>315</sup> KELS (1973: 11n.) w słowach tych dostrzega „limited imagination” charakteryzującą późniejszych trzydziestu tyranów (404—3), którzy egzekucje bez procesów również zaczęli od „złych” obywateli (sykofantów); nieprzekonujące.

<sup>316</sup> χρῆν δ' εὐθὺς εἶναι τήνδε τοῖς πᾶσιν δίκην, | ὅστις πέρα πράσσειν γε τῶν νόμων θέλοι, | κτείνειν· τὸ γὰρ πανούργον οὐκ ἂν ἦν πολὺ (Sofokles, *Elektra* 1505nn.); wersy te (razem z 1508nn.) za nieautentyczne uznają: DAWE (por. DAWE 1973—1978: 1.203n.) i FINGLASS (2007: 544n.); por. CHODKOWSKI 2008; *contra*: JEBB 1894; DAIN — MASON; LLOYD-JONES — WILSON; LLOYD-JONES; MARCH 2001; por. KAMERBECK 1974: 193; LLOYD-JONES — WILSON 1990: 77 (por. LLOYD-JONES — WILSON 1997: 47); argumentem merytorycznym jest płaskość i pływiczna wyrażonej tu myśli, co jednak w kontekście wcześniejszych rozważań dobrze odpowiada zgłądzeniu pospolitego przestępcy, jak przedstawiany jest tu Ajgistos (por. PATTERSON 1998: 149).

<sup>317</sup> Por. dalej (Eurypides, *Elektra* 953); zob. też Ajschines, *Przeciwko Timarchosowi* (1) 91; nt. znaczeń — technicznych i mniej technicznych — tego pojęcia zob. HANSEN 1976: 44nn.; por. też GAGARIN 2001: 186nn. — precyzuje jego sens jako „career criminals”; zob. też DEBRUNNER HALL 1996: 81.

<sup>318</sup> «Il y a du mépris absolu dans cette façon de le faire sortir [...], pour l'abattre ailleurs, seul, chien anonyme [...]. Egisthe n'est rien. Sa mort donc n'est rien, qu'un simple acte matériel quelque part» (DEFORGE 1997: 229).



„zabijać” (*kteinlein*) to, jak już wielokrotnie zaznaczano, standardowy sposób opisywania wyroku śmierci — wydanego przez sąd albo też przez obywatela legalnie biorącego sprawiedliwość we własne ręce<sup>319</sup>.

Sposób potraktowania Ajgistosa w *Elektrze* Eurypidesa różni się natomiast istotnie. Jego postać zdaje się kolażem cech bohatera *Orestei* i dramatu Sofoklesa oraz elementów zupełnie nowych i nieoczekiwanych, choć raczej wskazane byłoby mówić tutaj jedynie o obrazie postaci, jaki wyłania się z wypowiedzi Elektry i Pośłańca. Sam Ajgistos bowiem ani razu nie pojawia się żywy na scenie. Oczom widzowi ukazane zostają dopiero jego zwłoki, przywleczone przez Orestesa Elektrze, na pohańbienie<sup>320</sup>. Z jej inwektywy przeciwko zmarłemu wyłania się obraz „niewieściucha” i kobieciarza zarazem; nie zmienia to jednak faktu, iż pozostaje on rządzącym silną ręką „tyranem”, który w samych mścicielach wzbudza lęk. Tak czy inaczej, oczekiwać można byłoby, że i tu jego sprawa potraktowana zostanie jako równie oczywista, w równie lapidarny, zdawkowy sposób, jak w *Orestei* czy w *Elektrze* Sofoklesa. Jego status przecież się nie zmienił; pozostaje on wciąż intruzem i cudzołożnikiem, co też jednoznacznie wypomina mu sama Elektra. Tymczasem jego śmierć urasta do rangi poważnej, moralnej deliberacji, gdzie wytacza się najcięższe retoryczne działa, wśród nich zaś na pierwszym miejscu rozbudowaną frazeologię *dikē*<sup>321</sup>:

Idź! Czas wykazał, żeś nic nie rozumiał. | Poniosłeś karę (*dikēn dedōkas*). Tak każdy, przestępca (*kakourgos*), | choćby i pięknie przebiegł pół dystansu, | niechaj nie myśli, że zwyciężył Dike, | nim dojdzie mety i kresu żywota<sup>322</sup>.

<sup>319</sup> Według KELLSA (1973: 231), przysłówek *euthus* wyklucza możliwość sądu, co jednak wcale nie przesądza o „nielegalności” egzekucji; oprócz „prywatnej inicjatywy” w tym zakresie egzekucja bez sądu była stosowana przez państwowych urzędników (Kolegium Jedenastu) właśnie wobec *kakourgoi* przyłapanych na gorącym uczynku, jeśli tylko przyznali się (sic!) do popełnionego przestępstwa; por. TODD 1993: 79nn.; MACDOWELL 1978: 148; HANSEN 1976: 48—53.

<sup>320</sup> Na podstawie w. 855nn. tradycyjnie przyjmowano, że Orestes przynosi Elektrze odciętą głowę Ajgistosa (np. DENNISTON 1939: 158); zob. jednak KOVACS 1987; CROPP 1988: 157; por. didaskalia Łanowskiego (Eurypides, *Elektra* 880, 909).

<sup>321</sup> Nt. legalistycznego tonu tej inwektywy zob. KELL 1966: 52; CROPP (1988: 160) uznaje ją za „kakologię”, przeciwieństwo eulogii zmarłych (czego przykładem jest *epitaphios logos*); zob. też MOSSMAN 2001: 378n. („overwhelmingly sententious”); retoryczny koloryt nadaje jej również samo wyznanie Elektry: οὐποτ’ ἐξελίμπατον θρυλοῦσ[α] (909n.), sugerujące, być może, ćwiczenie mowy („rehearsing” — CROPP 1988; KOVACS), czy po prostu ustawiczne „powtarzanie” (Łanowski; PARMENTIER — GREGOIRE), por. Demostenes, *W sprawie przekroczenia uprawnień poselskich* (19), 156; KOVACS (1996: 110—117) proponuje drastyczne skrócenie całej inwektywy, usuwając fragmenty jego zdaniem nieautentyczne.

<sup>322</sup> ἔρρ’, οὐδὲν εἰδὼς ὧν ἐφευρεθεῖς χρόνῳ | δίκην δέδωκας. ὥδε τις κακοῦργος ὧν | μὴ μοι τὸ πρῶτον βῆμ’ ἐὰν δράμῃ καλῶς | νικᾶν δοκεῖτω τὴν Δίκην, πρὶν ἂν πέρας | γραμμῆς ἴκηται καὶ τέλος κάμψῃ βίου (Eurypides, *Elektra* 952—956; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany).

Nie oznacza to, rzecz jasna, iż ktokolwiek powątpiewa tutaj w słusność tego, co spotkało Ajgistosa. Nawet jeśli pewne aspekty jego postępowania mogą wzbudzać sympatię, pozostaje on wciąż mordercą, cudzołożnikiem i tyranem, a ponadto, jak sugeruje sama Elektra, „pospolitym przestępcą” (*kakourgos*). A byłoby to aż nadto dla każdego ateńskiego sądu, aby jego zabójstwo bez zbędnych ceremonii uznać za „sprawiedliwe”.

Ów moralny pleonazm, dobitne potwierdzanie oczywistości, które znaczy inwektywę Elektry, wydaje się mówić więcej o samych zabójcach niż o ofierze. Orestes Eurypidesa jest bowiem mścicielem z przypadku. Brak mu pewności i tym samym płynącego stąd autorytetu bohaterów Ajschylosa i Sofoklesa<sup>323</sup>. Do tego stopnia, że przybywając do rządzonego przez Ajgistosa Argos, nie wraca, jak tamci, do ojcowskiego domu, lecz gdzieś na odległe rubieże (przypadkiem te właśnie, gdzie swój skromny żywot wiezie jego siostra), gotów natychmiast czmychnąć, gdyby tylko obecny władca zwiedził się o jego obecności<sup>324</sup>. Nie wraca „oficjalnie”, jak przywrócony do ojczyzny wygnaniec, co dobitnie podkreśla Ajschylosowy Orestes (objasnia natomiast Arystofanesowy Ajschylos) formułą: „przybywam i powracam” (*katerchomai*)<sup>325</sup>. Wraca chyłkiem (*lathra*)<sup>326</sup>. Programowo niemalże rezygnuje z przybycia do swego dziedzictwa (*patrōios oikos*). A to miejsce właśnie, ojcowski dom, dom Orestesa, nadawało zgładzeniu Ajgistosa w *Orestei* i w *Elektrze* Sofoklesa charakter autorytatywny, czyniło zeń akt należący do niezbywalnych prerogatyw „pana domu” wobec intruza i cudzołożnika. Tego zatem topograficznego i zarazem charakterologicznego autorytetu tak bardzo zdaje się brakować mścicielowi Eurypidesa.

## MATKOBÓJSTWO I POGODA DUCHA

„Tym jednak, co w szczególności charakteryzuje tragedię Sofoklesa, jest niebiańska pogoda (*himmlische Heiterkeit*) zestawiona z problemem tak straszliwym, świeży powiew młodości i witalności przenikający całość. Apollon, bóg światłości,

<sup>323</sup> «[...] par nature un irrésolu» (RONNET 1969: 207); “this boy is peculiarly tentative and without direction” (BURNETT 1998: 230); por. też AÉLION 1983: 128; inaczej ocenia to PODLECKI (2009: 346nn.), dostrzegając więcej zdecydowania u bohatera Eurypidesa niż Sofoklesa.

<sup>324</sup> Nt. geografii tragicznej zemsty w *Elektrze* Eurypidesa zob. SAÏD 1993: 184.

<sup>325</sup> ἦκω γὰρ εἰς γῆν τήνδε καὶ κατέρχομαι (Ajschylos, *Ofiarnice* 3); por. φεύγων δ’ ἀνὴρ „ἦκει” τε καὶ „κατέρχεται” (Arystofanes, *Żaby* 1165); powątpiewa w ten sens GARVIE (1986: 50), uznając jeden i drugi bezokolicznik „w najlepszym wypadku” za *hendiadys*; zob. jednak GLOTZ 1904: 315 (który też błyskotliwie kontrastuje autorytatywny, „otwarty” powrót bohatera Ajschylosa z potajemnym i „nielegalnym” przybyciem Eurypidesowego Orestesa).

<sup>326</sup> Eurypides, *Elektra* 518, 93; por. Arystofanes, *Żaby* 1167n.; zob. też GLOTZ 1904: 315.

który nakazał dokonać czynu, zdaje się nad nią rozpościerać swą jasność. Nawet rozpoczynające akcję jasne światło świtu wydaje się nie bez znaczenia<sup>327</sup>. Pogląd ten, mający już ponad dwieście lat, jak niewiele innych zaciążył na (nowożytnej) tradycji odczytywania *Elektry* Sofoklesa<sup>328</sup>. Pokolenia za pokoleniami znawców jego poezji dostrzegały w tym dramacie powrót do „nieskomplikowanej”, Homerowej wersji zemsty Orestesa, z której wprowadzie niepodobna już usunąć zupełnie problemu matkobójstwa (jest on w zasadzie nieobecny w *Odysei*)<sup>329</sup>, można go jednak pozbawić tragicznej siły, która tak wyraźnym piętnem odciska się na *Orestei* Ajschylosa i *mutatis mutandis* na dramatach Eurypidesa<sup>330</sup>.

Niebiańska pogoda zestawiona z problemem tak straszliwym dla niejednego krytyka okazała się jednak kontrastem zbyt rażącym. To nic innego, argumentują, jak tylko złowroga ironia, fasada, Homerowy makijaż, którym przypudrowany został czyn prawdziwie monstrualny. „Świeży powiew młodości i witalności” czy „pogodna, niczym poranny blask słońca, pewność”, z jaką Orestes dokonuje matkobójczej zemsty, kryją zbrodniczy moralny indyferentyzm „maszyny do zabijania”, bohatera przez całe młode życie wychowywanego tylko dla jednego celu: odwetu. Elektra zaś, właściwy protagonista tej tragedii, zgodnie z tym modelem, to postać nieodwracalnie zwichrowana przez żywiące nienawiść lata deprywacji i frustracji, dużo bardziej niż Eurypidesowa „megiera”<sup>331</sup>, bo ta ostatnia przynajmniej po fakcie powraca do zmysłów, a świadomość dokonanej zbrodni pogrąża ją w przejmującej rozpacz<sup>332</sup>.

<sup>327</sup> „Was aber die Tragödie des Sophokles insbesondere charakterisiert, ist die himmlische Heiterkeit bei einem so schrecklichen Gegenstande, der frische Hauch von Leben und Jugend, der durch das Ganze hinweht. Der lichte Gott Apollo, welcher die That befohlen, scheint seinen Einfluss darüber zu verbreiten, selbst der Tages-Unbruch am Eingange ist bedeutsam“ (SCHLEGEL 1966: 5.119).

<sup>328</sup> Por. np. opinię JEBBA (1894: XL), w której słycać echa tezy Schlegla: “From first to last, his [tj. Orestesa — J.K.] confidence is as cheerful as the morning sunshine in which the action commences”.

<sup>329</sup> Homer, *Odyseja* 3.306—10 wspomina jedynie pogrzeb Klytajmestry; por. GARVIE 1986: IX—XI; MARCH 1987: 84nn.; zob. też dalej.

<sup>330</sup> WILAMOWITZ 1883: 237n.; JEBB 1894: XL—XLIV; REINHARDT 1949<sup>3</sup>: 147—173; WHITMAN 1951: 149—171; WALDOCK 1951: 169—195; PEROTTA 1963: 325; WEBSTER 1969<sup>2</sup>: 19; RONNET 1969: 199—236; MARCH 2001; ALTMAYER 2001: 171—219; wymienieni tu krytycy różnią się w szczegółach swych opinii, przez co sami niejednokrotnie z sobą polemizują; za szczególny wariant tej interpretacji uznać należy propozycję WILAMOWITZA młodszego (1917: 174, 211n., 215—220), która zakłada, iż *Elektra*, jak każda tragedia Sofoklesa, to popis dramaturgicznej, formalnej wirtuozerii, wobec której moralne treści są nieistotne.

<sup>331</sup> Określenie „virago” stało się jednym z słów kluczowych w opisywaniu Eurypidesowej Elektry, np. GRUBE 1941: 302; CONACHER 1967: 205; LUSCHNIG 1995: 103; HALPORN 1983: 110 — krytycznie (historię krytycznych inwektiw przedstawia MICHELINI 1987: 187, p. 23; do bohaterki *Orestesa* Eurypidesa odnosi je PORTER (1994: 46)).

<sup>332</sup> Za patrona tej interpretacji uchodzi Sheppard. Jej nieco nowszym, dobitnym i elokwentnym wyłożeniem jest interpretacja KELLSA (1973).

To dwa bieguny interpretacyjnego „spektrum”, na które otwiera się ta najmniej jednoznaczna spośród tragedii rodu Atrydów<sup>333</sup>. Gdzieś między nimi natomiast sytuuje się cała gama propozycji odczytywania matkobójczej zemsty w tej *Elektrze* w różnych odcieniach szarości. To czyn potworny, a jednak sprawiedliwy — brzmi bardziej optymistyczny, „afirmatywny” wariant, którego najbardziej zwięzłym streszczeniem są (skądinąd niejednoznaczne) słowa tytułowej bohaterki *Ifigenii Taurydzkiej*: „[...] dokonał sprawiedliwej i okropnej rzeczy”<sup>334</sup>. To czyn potworny i tylko tyle — mówią ci, którzy na gładkości parnaskich marmurów tej apollińskiej zemsty dostrzegają zbyt wiele rys, wynikających z samej poetyckiej tekstury tej tragedii; rys, które jednak niekoniecznie układają się w spójną, koherentną, „ironiczną” i, rzecz jasna, jednostronnie negatywną jej interpretację, lecz raczej wskazują na jej wieloznaczność, a przy tym swoistą „niekompletność”, moralną fragmentację, odzwierciedloną również na płaszczyźnie dramaturgicznej<sup>335</sup>.

Sofoklesowy Orestes już w prologu określa to, co ma nastąpić, jako „rzezie sprawiedliwą dokonane ręką” (*cheiros endikou*). Wyrażenie to jest jednak częścią przytoczonej (w ramach *oratio obliqua*) odpowiedzi Apollona na równie sugestywne pod względem etycznym pytanie, zadane wyroczni przez Orestesa:

Oto gdym przybył do Pytii wyroczni, | by się dowiedzieć, w jaki sposób mogę, |  
dochodzić *dikē* (*dikas aroimēn*) ojca od morderców<sup>336</sup>.

Tu właśnie pojawiają się pierwsze wątpliwości. Na złe pytanie zła pada odpowiedź — argumentują krytycy dostrzegający ironiczne, złowrogie „drugie dno” ukryte pod „niebiańską pogodą” tragedii Sofoklesa<sup>337</sup>. Delfy z typowo mantyczną przewrotnością popychają Orestesa do zbrodni, aby ten, trawestując Herodota, „przepadł i nie przychodził już więcej radzić się wyroczni w sprawie matkobój-

<sup>333</sup> Jego przegląd dają: MACLEOD 2001: 4—20; LLOYD 2005: 99—115; zob. też CHODKOWSKI 2008: 60nn.; bardzo pobieżnie (drastycznie upraszczając) omawia tę kwestię MARCH (2001: 15n. i p. 59).

<sup>334</sup> ὥς εὖ κακὸν δίκαιον ἐξεπράξατο (*IT* 559); MADDALENA 1963: 147—209 (osobliwie chrześcijańska interpretacja); WOODARD 1965: 216—227 (epitet “lovely” (217) wydaje się tu jednak zdecydowanie nie na miejscu); SCODEL 1984: 73—88 (“The play does not make vengeance pretty. [...] But the result is just” — 88); BURNETT 1998: 119—141 (“appropriate but austere” — 134).

<sup>335</sup> MÉAUTIS 1957: 229—251; FRIIS JOHANSEN 1964; SEGAL 1966; GELLIE 1972: 106—130; SEALE 1982: 56—83; TAPLIN 1983: 163n.; HARTIGAN 1996: zwł. 90nn.; RINGER 1998; MACLEOD 2001; FINGLASS 2007 (zob. też JEBB (!) 1894: XLI—XLII); uwagę zwraca się tu również na samo zwieńczenie dramatu, jakby w zawieszeniu (TAPLIN 1996: 197), co też sugerować miałyby swoiste „zawieszenie” moralne, niepewność i niejednoznaczność (LLOYD 2005: 114n.); wskazuje także na to SCODEL (1984: 86); zob. też DALE 1969: 227n.

<sup>336</sup> ἐγὼ γὰρ ἤνιχ' ἰκόμην τὸ Πυθικὸν | μαντεῖον, ὥς μάθοιμι' ὅτῳ τρόπῳ πατρὶ | δίκας ἀροίμην τῶν φονευσάντων πέρα (Sofokles, *Elektra* 32nn.; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany).

<sup>337</sup> SHEPPARD 1927: 3n.; KELS 1973: 4; por. też PEROTTA 1963: 301—305.

stwa”<sup>338</sup>. Argument to zgoła niebezzasadny, zawiera wszelako jedno słabe ogniwo, które z reguły umyka krytycznej uwadze: „dochodzić *dikē*” (*dikas aroimēn*) — bo o to pyta Orestes — może, lecz wcale nie musi oznaczać: „dokonać krwawej zemsty” („na mordercach ojca”) <sup>339</sup>; podobnie jak techniczne wyrażenie *dikas lambanēin* odnosić się może do rozmaicie pojmowanej „satisfakcji” — w tym również uzyskanej na drodze sądowego procesu!<sup>340</sup> Brak tu jednoznaczności hipotetycznego pytania, jakie zadaje duchowi ojca tytułowy bohater *Orestesa*: „czy mam zabić matkę?”

„W jaki sposób mam dochodzić *dikē* ojca” — na tak sformułowaną kwestię równie zasadną odpowiedzią byłby wywód Eurypidesowego Tyndareosa (który chce wnuka-matkobójcę ukamienować): „żądać za krew kary” czy raczej, bardziej dosłownie: „wytoczyć matce sprawę o zabójstwo”. Proces sądowy przeciwko Klytajmestrze to, oczywiście, krzyczący anachronizm, wprowadzie dobrze umocowany w dziwnym świecie *Orestesa*, niemający jednak żadnego przełożenia na sytuację przedstawioną w *Elektrze* Sofoklesa. Mimo to, wbrew ironicznemu, skrajnie „pesymistycznym” interpretacjom tych słów (i całej tragedii), Orestes nie pyta: „jak mam zabić matkę?” czy też: „jak wziąć krwawy odwet na mordercach ojca?”, lecz „jak dochodzić jego *dikē*?”, co, przynajmniej pod względem formalnym, wcale nie musi być prefiguracją matkobójczej zemsty. To zaś, że jakiegś *dikē* Orestes dochodzić był powinien, przyznaje nawet Tyndareos. Samo w sobie pytanie nie wydaje się zatem „złe”. Podobnie Elektra, grożąc matce jej własnym „prawem” — prawem krwawego odwetu — sprawia wrażenie dużo ostrożniejszej w doborze słów niż jej Eurypidesowa imienniczka. Jak gdyby ustrzegając się błędnego wnioskowania z korelatów, opisanego teoretycznie przez Arystotelesa i poddanego praktycznej krytyce w dramatach Eurypidesa, mówi ona jedynie o „śmierci” Klytajmestry, a nie o jej zgładzeniu czy tym bardziej matkobójstwie<sup>341</sup>. Z taką retoryką zgodzili się zarówno Kastor, jak i Tyndareos z dramatów Eurypidesa.

Tak bardzo jednak daje o sobie znać w tej *Elektrze* brak przeciwstawnych sądów i ocen, których wyrazicielami są właśnie te postaci Eurypidesa — Kastor

<sup>338</sup> Dion z Prusy, *Mowa* 10.27; por. Herodot, *Dzieje* 1.159; Ksenofont, *Anabaza* 3.1.6n.; więcej paraleli podaje SHEPPARD (1927: 4n.); por. też: KELLS 1973: 4; KITTO 1958: 27 (por. 1997: 129 — z dystansem); *contra*: WALDOCK 1951: 170n.; por. też ERBSE 1978: 285n. (polemiczna relacja); zasadność tych odniesień do *Elektry* Sofoklesa kwestionują: BOWRA 1944: 216; ERBSE 1978: 285n.; SZLEZÁK 1981: 12, p. 18; zob. też BENEDETTO 1988<sup>2</sup>: 180, p. 44.

<sup>339</sup> SHEPPARD (1927: 4), a za nim KELLS (1973: 4), zbyt pochopnie identyfikują jedno z drugim; do podobnych wniosków dochodzi MACLEOD (2001: 29), która twierdzi, że pytanie “how” rather than “if” is simply a reflection of his awareness of his obligation to his father”; por. też BOWRA 1944: 217.

<sup>340</sup> Por. LSJ s.v. ἀρνυμαι I („δίκαν ἡρέσται καὶ δόμεν = λαβεῖν καὶ δοῦναι”); zwraca na to uwagę PEARSON (1962: 128): “when he [scil. Orestes] went to Delphi it was not to ask whether he should seek vengeance, but how he should ‘get justice’. He did not ask the god whether vengeance was justice”; podobnie ALEXANDERSON 1966: 81.

<sup>341</sup> Por. MADDALENA 1963: 179n., p. 39; zob. też PEROTTA 1963: 310; BENEDETTO 1988<sup>2</sup>: 184.

i Tyndareos — i które implikuje sama obecność potwornych Erynii w charakterze oskarżycieli przed rozsądającym sprawę Orestesa trybunałem w *Eumenidach*. Brak stwierdzeń, pretensji, niechby i podejrzanych, że dokonujące się matkobójstwo, nawet jeśli niesie „sprawiedliwą” karę, samo w sobie jest zarazem straszliwą, nienaturalną zbrodnią, „przestępstwem”, „niesprawiedliwością”. Brak, innymi słowy, potępienia na płaszczyźnie dyskursu politycznego. Jedyłą wypowiedzią, która może wyrażać bardzo odległą sugestię takiej właśnie oceny, są słowa chóru podsumowujące oskarżycielską tyradę Elektry w jej agonii z Klytajmestrą:

Widzę, że gniewem już dyszy; czy słusznie (*syn dikēi*), tym już nie widzę, by się przejmowała<sup>342</sup>.

Kto „dyszy” i kto ma się „przejmować”?<sup>343</sup> Zakładając, iż podmiotem jednego i drugiego jest Elektra, całą wypowiedź uznać można za — daleką od jednoznaczności — problematyzację jej stanowiska względem matki, jej oskarżeń o „bezwstyd” i, być może, jej grózb. Fakt, że (prawdopodobnie) wypowiada je sympatyzujący z tytułową bohaterką chór, wydaje się przełamywać nieuchronną subiektywizację wszelkich ocen moralnych w tej dramatycznie spolaryzowanej tragedii. Nawet wówczas jednak daleko im byłoby do dosadności (negatywnych) sądów wyrażonych przez Kastora i Tyndareosa w dramatach Eurypidesa.

Milczenie z reguły uznaje się za zgodę. Milczenie *Elektry* Sofoklesa, milczenie w sprawie tak fundamentalnej, jaką jest moralny i prawny wymiar matkobójstwa, interpretuje się zatem jako sugestię pozytywnej oceny tego zdarzenia; milczenie cedujące tę ocenę na rzecz jednej ze stron, której głos jest wyraźnie słyszany: mścicieli, zabójców. A przynajmniej dotyczy to ocen w szeroko rozumianym dyskursie „politycznym”. Chyba że samo milczenie odsłania istotną cechę tego właśnie dyskursu.

## NIEDOWIERZANIE SOLONA

Zgodnie z przekazaną przez Diogenesa Laertiosa anegdotą, Solon, wielki prawodawca Ateńczyków, zapytany, dlaczego nie ustanowił praw karzących oj-

<sup>342</sup> ὁρῶ μένος πνέουσιν· εἰ δὲ σὺν δίκῃ | ξύνεστι, τοῦδε φροντίδ' οὐκέτ' εἰσὼρ (Sofokles, *Elektra* 610n.); DAWĘ proponuje emendację τῆσδε φροντίς.

<sup>343</sup> Tak scholiasta (μέμος πνέουσιν τὴν παῖδα), choć φροντίδ[α] odnosi on do Klytajmestry (εὐσχημόνως δὲ ἐς τὴν Κλυταιμίστραν τὸν λόγον ἀποτείνουσιν); obydwa elementy do Elektry odnoszą JEBB 1894: 89; PEROTTA 1963: 312, p. 1; SEGAL 1982; BOLLACK 1988; FINGLASS 2007: 280 oraz DAWĘ, który własną emendacją i zmienioną interpunkcją czyni tekst jeszcze bardziej jednoznacznym; podobnie do scholiasty tłumaczy to miejsce Chodkowski.



cobójstwo, odpowiedział: „bo nie wierzę” — żeby coś podobnego mogło mieć miejsce<sup>344</sup>. Istotnie, prawo starożytnych Aten najprawdopodobniej nie znało „przestępstwa” ojcobójstwa lub matkobójstwa (ani też bratobójstwa). Nie mamy powodów przypuszczać, żeby istniały jakiekolwiek szczegółowe regulacje, które rzuciłyby penalizacją jednego czy drugiego. Ateński parricyda zapewne podlegał takim samym prawnym procedurom i karom, jak „zwyczajni” zabójcy<sup>345</sup>. Być może jedynym odstępstwem od „standardowej” *dikē phonou* było pozbawienie go możliwości dobrowolnego wygnania, przysługującej oskarżonym o „zwyczajne zabójstwo” aż do ogłoszenia pierwszej mowy obrończej włącznie. Być może też do tej właśnie regulacji nawiązuje sytuacja przedstawiona w *Orestesie* Eurypidesa, gdzie tytułowy bohater dwukrotnie namawiany jest do opuszczenia Argos — bezskutecznie, bo, jak sam mówi, on i jego siostra pilnowani są przez zbrojne straże<sup>346</sup>.

Niechęć, z jaką Solon poruszać miał w swoich prawach problem tej miary, co ojcobójstwo, gdzie legislacja, według Platona, to sprawa „budząca grozę (*de-inon*) i nieprzyjemna”<sup>347</sup>, bywała jednak źródłem kontrowersji poważniejszych niż tylko uczone anegdoty starożytnych. Za przykład służyć tu może ateńskie prawo rządzące procedurami dochodzenia tego, co dziś nazwalibyśmy „zniesławieniem” (*nomos kakēgorias*)<sup>348</sup>. Prawo to widzimy „w działaniu” w mowie Lizjasza *Przeciwko Theomnestosowi*, będącej niczym innym jak zapisem opartego na nim właśnie oskarżenia (*dikē kakēgorias*). Obrońca, przeciwnik mówcy (nienazwanego z imie-

<sup>344</sup> ἐρωτηθεὶς διὰ τί κατὰ πατροκτόνου νόμον οὐκ ἔθηκε, „διὰ τὸ ἀπελπίσαι,” εἶπεν (Diogenes Laertios, *Żywoty filozofów* 1.59; tekst grecki za: H.S. LONG (ed.): *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. T. 1—2. Oxford 1964; OCT); por. Ciceron, *W obronie Roscuszka z Amerii* 70 („is cum interrogaretur cur nullum supplicium constituisset in eum qui parentem necasset, respondit se id neminem facturum putasse”) = RUSCHENBUSCH fr. 4a i b.

<sup>345</sup> GLOTZ 1904: 19, por. 226; MACDOWELL 1963: 116; problemu tego nie bierze pod uwagę VELLACOTT w swojej interpretacji Ajschylosowych *Eumenid* (1984: 41).

<sup>346</sup> Eurypides, *Orestes* 443n. i 759n.; brak możliwości ucieczki: μετὰ δὲ τὸν πρότερον λόγον ἔξῃν φυγεῖν, πλὴν εἴ τις γονέας εἴη ἀπεκτονός (Polluks, *Onomasticon* 8.117; tekst grecki za: E. BETHE: *Pollucis onomasticon*. T. 1—2. Leipzig 1900/1931; „Teubner”); por. MACDOWELL 1963: 9n., 114, 116; DEBRUNNER HALL 1996: 81 i p. 11; CARAWAN 1998: 153; HOLZHAUSEN 2003: 33 i p. 40; NAIDEN (2010: 67n.) w swojej dyskusji nt. prawnego wymiaru „procesu sądowego” w *Orestesie* zaskakująco nie bierze w ogóle pod uwagę tej możliwości; por. FÁTIMA SILVA 2010: 86 i 90, p. 31.

<sup>347</sup> νομοθετεῖν δεινὸν καὶ οὐδαμῶς προσφιλές (Platon, *Prawa* 872c); sam Platon nie miał już jednak skrupułów Solona (μὴ νομοθετεῖν ἀδύνατον) i ustanowił bardzo konkretne regulacje tego problemu (872e—873e); na uwagę zasługuje fakt, iż na objęte tą właśnie legislacją zabójstwa (συγγενῶν αὐτόχειρες φόνοι) składają się: ojcobójstwo, matkobójstwo, bratobójstwo i dzieciobójstwo (πατὴρὸς ἢ μητρός ἢ ἀδελφῶν ἢ τέκνων [...] ψυχὴν [...] ἀποστερεῖν σώματος — 873a), brak natomiast wzmianki o mężobójstwie. Na tym właśnie rozróżnieniu opiera się argumentacja Erynii w Ajschylosowych *Eumenidach* (212, 605); matkobójstwo i ojcobójstwo wyróżnia w *Prawach* fakt, iż w odróżnieniu od innych kategorii zabójstw popełnionych w rodzinie nie ma dla nich okoliczności łagodzących (Platon, *Prawa* 868c—869c); por. SAUNDERS 1991: 229n.; zob. też dalej.

<sup>348</sup> Por. na ten temat MACDOWELL 1978: 126—129.

nia), tytułowy Theomnestos, w innej zupełnie sprawie, publicznie ogłosił, że ten zabił własnego ojca<sup>349</sup>. Oskarżyciel, składając retoryczny hołd toposowi „spokojnego obywatela” (*apragmosynē*), argumentuje, że w każdym innym wypadku nie zadawałby sobie trudu dochodzenia „zniesławienia”, nie chcąc uchodzić za człowieka małostkowego i „pieniacza”; zarzut ojcobójstwa jest jednak na tyle poważny, że nie może on pozwolić, aby takie oszczerstwo uszło Theomnestosowi płazem<sup>350</sup>. To bowiem kalumnia, przed rzuceniem której każdy powinien zastanowić się dwa razy<sup>351</sup>.

Linia obrony Theomnestosa być może opierała się na prawnym kruczku, który czynić mógł zarzut oszczerstwa bezzasadnym. Samo prawo dotyczące „zniesławienia” nie wskazuje bowiem precyzyjnie ani „ojcobójstwa”, ani też „matkobójstwa” wśród „zniewag” (*aporrhēta*), których dotyczy. Wspomniany jest tu jedynie dużo „łagodniejszy” zarzut „zwykłego” zabójstwa oraz fizycznego maltretowania rodziców<sup>352</sup>. Teoretycznie zatem Theomnestos nie powinien być ścigany za swe słowa z mocy tego właśnie prawa! Obaleniu tego kazuistycznego absurdu służy zresztą większa część oskarżycielskiej mowy. Czemu więc przypisać tę nazewniczą powściągliwość? Niechlujstwu? Notorycznej niedookreśloności ateńskich praw? A może prawdziwemu duchowi niedowierzenia, które rzekomo powodowało prawodawcę Ateńczyków?

Matkobójstwo nie potrzebuje bowiem potępienia, a przynajmniej nie potrzebuje go na moralno-prawnej płaszczyźnie dyskursu politycznego<sup>353</sup>. Potrzebuje przede wszystkim milczenia, nabożnej *euphemia*, którą człowiek zachowuje w obliczu tego, co straszne i niepojęte zarazem, w obliczu *deinon*<sup>354</sup>. „Jak się ważyłeś na matkę... to straszne (*deina*)?” — pyta tytułowa Ifigenia Orestesa, w którym dopiero co rozpoznała swojego brata; „zamilczmy o tym (*sigōmen tauta*), śmierci

<sup>349</sup> „Theomnestos stwierdził, że ja zabiłem własnego ojca” (τὸν πατέρα ἔφασκεν ἀπεκτονέναι τὸν ἑαυτοῦ; Lizjasz, *Przeciwko Theomnestosowi* (10) 1); w sprawie tej obecny mówca, rzekomy ojcobójca, występować miał jako świadek oskarżenia.

<sup>350</sup> οὐδ’ εἴ τι ἄλλο τῶν ἀπορρήτων ἤκουσα, οὐκ ἂν ἐπεξήλθον αὐτῷ (ἀνελευθέρων γὰρ καὶ λίαν φιλοδίκων εἶναι νομίζω κακῆγορίας δικάζεσθαι) νυνὶ δὲ αἰσχρὸν μοι εἶναι δοκεῖ [...] μὴ τιμωρήσασθαι (Lizjasz, *Przeciwko Theomnestosowi* (10) 3).

<sup>351</sup> Por. Demostenes, *Przeciwko Androtionowi* (22) 1 (ἃ καὶ λέγειν ἂν ὀκνήσειε τις), 2; *Przeciwko Timokratesowi* (24) 7.

<sup>352</sup> Lizjasz, *Przeciwko Theomnestosowi* (10) 6—9; do listy wymienionych *explicite* *aporrhēta* dodać należy również zarzut porzucenia tarczy na polu bitwy (ἀποβεβληκέναι — (10) 9) oraz, być może, „zarzut” pracowania na agorze; por. TODD 2007: 634; zob. też MACDOWELL: 1978: 12; nt. ἀπορρήτα zob. MONTIGLIO 2000: 37n., 135nn.

<sup>353</sup> Por. SEGAL 1966: 475: “[...] in dealing with a myth of this character [...] Sophocles does not need to lay much stress on the sinister side”.

<sup>354</sup> PORTER (1994: 125n., za: PRAG 1985: 35—43) zwraca uwagę na fakt, iż w malarstwie wazowym unika się przedstawiania śmierci Klytajmestry, obfituje ono zaś w wyobrażenia zabójstwa Ajgistosa; zob. też GHIRON-BISTAGNE 1977: 209.

mszcząc się ojca” — pada odpowiedź<sup>355</sup>; „słyszę, słów oszczędź” — wzdraga się Menelaos, gdy Orestes przedstawia mu się jako ten, kim jest: „zabójca matki” (*mētros phoneus*)<sup>356</sup>. Dlaczego zatem poszukiwać w *Elektrze* Sofoklesa tak dobitnego potwierdzenia oczywistości, tak rażącej moralnej tautologii? Jego tragedie przyzwyczaiły nas przecież, by nie oczekiwać dosadnych i jednoznacznych odpowiedzi na tego rodzaju pytania.

Nad taką sugestią złowrogo wydaje się jednak wisieć brzytwa Ockhama. Istnieje przecież dużo prostsze i wcale niewydumane wytłumaczenie milczenia Sofoklesowej *Elektry*. Oto najbardziej Homerowy tragik przedstawia najbardziej Homerową wersję matkobójstwa, które, na ile to tylko możliwe, podlega prawdziwie Homerowej marginalizacji. „Honorowe” miejsce drugie, znaczące tak w *Ofiarnicach*, jak też w Eurypidesowej *Elektrze* kulminacyjny punkt tragedii, przypada tu zgłędzeniu Ajgistosa<sup>357</sup>. A biorąc pod uwagę względnie lapidarne potraktowanie egzekucji Klytajmestry — zaledwie trzydzieści wersów<sup>358</sup>; pięćdziesiąt, jeśli doliczyć wprowadzającą, przepełnioną złowrogimi obrazami pieśń chóru i modlitwę Elektry — dojść można do logicznej konkluzji, że „Sofokles uznawał matkobójstwo za problem drugorzędny, jeśli uznawał je za problem w ogóle”<sup>359</sup>. *Tethnēken hē talaina*<sup>360</sup> — Klytajmestry już nie ma, a wraz z nią „problemu”, którego zresztą nigdy nie było...

Czy rzeczywiście? „Scena ta, właśnie dzięki swej zwięzłości oddziałuje niemal z siłą żywiołowego kataklizmu” — zauważył H. Friis Johansen<sup>361</sup>. Trudno się z tym

<sup>355</sup> **Ιφ.** τὰ δεινὰ δ' ἔργα πῶς ἔτλης μητρὸς πέρι; **Ορ.** σιγῶμεν αὐτά· πατρί τιμωρῶν ἐμῶι (Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 924n.; przekład J. Łanowskiego); przekład ten nieznacznie zmienia sens oryginału: słowa Ifigenii raczej nie są pytaniem retorycznym i zawartym w nim wyrzutem (zob. KYRIAKOU 2006: 298); por. też w. 940.

<sup>356</sup> **Ορ.** ὅδ' εἰμὶ, μητρὸς τῆς ταλαιπώρου φονεύς. **Με.** ἦκουσα· φείδου δ', ὀλιγάκις λέγων κακά. (Eurypides, *Orestes* 392n.; przekład J. Łanowskiego).

<sup>357</sup> WHITMAN 1951: 162 (“the death of Clytaemnestra is only an introduction to the death of Aegisthus”); RONNET 1969: 215 («le couronnement de l'action»); WINNINGTON-INGRAM 1980: 234 (z dystansem); por. WILAMOWITZ 1883: 237; zob. też STOESSL 1956: 91; por. MAŚLANKA-SORO 2005: 751; KONSTAN 2008: 78.

<sup>358</sup> FRIIS JOHANSEN (1964: 24) krytycznie ocenia takie właśnie rozumienie (za przykład którego służy tu WILAMOWITZ 1917: 215nn.); dodajmy tu opinię GELLIE'GO (1972: 127): “[...] in fact the act of murder is disposed of so quickly that we cannot be blamed for thinking that Sophocles wanted to get it out of the way”; por. też WHITMAN 1951: 161n.

<sup>359</sup> FRIIS JOHANSEN 1964: 25; WINNINGTON-INGRAM 1980: 234 (obydwaj polemicznie zdają relację z owej *communis opinio*); pieśń chóru: 1384—97; modlitwa Elektry: 1376—83.

<sup>360</sup> Sofokles, *Elektra* 1426 (kodeksy słowa te przypisują Orestesowi; Elektrze przypisał je Erfurdt; *contra*: MAZZOLDI 2008: 170n.); MÉAUTIS (1957: 247) dostrzega w tych słowach tytułowej bohaterki subtelny (stanowczo za bardzo!) rys psychologiczny: «l'instinct filial s'éveille en elle et s'exprime soudain d'un seul mot: ‘La malheureuse [GM] est-elle morte?’»; *contra*: KAMERBEEK (1974: 184); BURTON (1980: 221): τάλαινα — «detestable»; zob. też CHODKOWSKI 2008.

<sup>361</sup> „Die Szene wirkt, gerade in ihrer Kürze, beinahe wie eine Naturkatastrophe“ (FRIIS JOHANSEN 1964: 24).

nie zgodzić, choć „czucie i wiara” wydają się w oczach wielu współczesnych krytyków ustępować miejsca bezwzględnej statystyce. Pozostajmy więc przy rachunku wersów. Stosownie do konwencji scenicznych greckiego teatru Klytajmestra nie ginie tu na oczach widzów. Zgodnie z modelem, którego *mise en scène* widzimy po raz pierwszy w *Agamemnonie*<sup>362</sup>, rzecz dokonuje się w „przestrzeni pozasce-nicznej”, wewnątrz budynku *skēnē*, z którego dochodzą „przyprawiające o ciarki na plecach”<sup>363</sup> okrzyki zabijanej ofiary. „Straszne to słyszeć” — mówi sympaty-zujący z mścicielami chór *Elektry*<sup>364</sup>. Tym bardziej, że spośród wszystkich zna-nych nam epizodów tragicznej przemocy w ten właśnie sposób zainscenizowanej, zgładzenie Klytajmestry w *Elektrze* Sofoklesa jest sceną najdłuższą i najbardziej rozbudowaną, przybierającą postać przejmującej „stychomytii mordu” (*Mord-stichomythie*)<sup>365</sup>, w której padają owe „najstraszliwsze” słowa greckiej tragedii — słowa Elektry słyszającej pierwszy śmiertelny okrzyk swej matki:

Tnij jeszcze mocniej (*diplēn*), jeśli sił tylko starcza!<sup>366</sup>

„Oto Homerowa wersja zemsty Orestesa” — gdyby istotnie Sofokles, dajmy na to w proagonie, tak właśnie zapowiedział swój dramat ateńskiej publiczności<sup>367</sup>, to dobór środków, za pomocą których przedstawił on zgładzenie Klytaj-

<sup>362</sup> Do którego zresztą, co konsekwentnie jest podkreślane, scena ta stanowić ma świadome na-wiązanie; FRIIS JOHANSEN 1964: 26 (który nawiązanie to wraz z 1415 wskazuje jako wymowną sug-e-snię moralnej dwuznaczności zemsty Orestesa); MINADEO 1967: 135n.; SEIDENSTICKER 2006: 107n.; ERBSE 1978: 295; ALEXANDERSON (1966: 92) zwraca uwagę na drobne różnice w szczegółach.

<sup>363</sup> “[...] spine-tingling convention of off-stage cries” (W.G. ARNOTT: *Off-Stage Cries and the Choral Presence: Some Challenges to the Theatrical Convention in Euripides*. Antichthon 16 (1982), 38).

<sup>364</sup> ἤκουσ’ ἀνήκουστα δῦσ-|τανοῦς ὥστε φρίξαι (Sofokles, *Elektra* 1407n.; przekład R. Chod-kowskiego; ten drugi wers miał niewątpliwie na myśli Arnott — wcześniej, p. 362); por. BURTON 1980: 222.

<sup>365</sup> SEIDENSTICKER 2006: 106n.; por. też jego opinię nt. „pobieżnego” potraktowania tego zda-rzenia (107): „Bedeutungsvoller ist jedoch zweifellos der Wunsch des Sophokles, dem Zuschauer den Höhepunkt des Stücks, obwohl er sich im Hinterszenischen vollziehen muss, so lebendig und de-tailliert wie möglich vor Augen zu stellen“; zob. też SEALE 1982: 74n.; RINGER 1998: 201; najnowszą analizę tej sceny przedstawia MAZZOLDI 2008.

<sup>366</sup> παῖσον, εἰ σθένεις, διπλῆν (Sofokles, *Elektra* 1415); διπλῆν LLOYD-JONES — WILSON (1990: 74) proponują tłumaczyć “twice as hard”, a nie „po raz drugi”; „najstraszliwszy okrzyk”: zob. MAC-LEOD 2001: 169n. z przeglądem literatury przedmiotu, do czego dodać można: WALDOCK 1951: 188 (!) (“one of the terrible cries of the play”); MÉAUTIS 1957: 246 («férocité accrue») v. FRITZ 1962: 136 („das Äuserste an Härte des Hasses was in einer antiken Tragödie [...] zu finden ist”); PEROTTA 1963: 321 („sublime ferocia”); SZLEZÁK 1981: 16; MARCH 2001: 221—224; SEIDENSTICKER 2006: 107n.; FINGLASS 2007: 510—518; powszechnie dostrzega się tu nawiązanie do Ajschylosowego *Agamemmona* 1343nn. (np. PODLECKI 2009: 349).

<sup>367</sup> Por. JEBB 1894: XLI: “Sophocles seems to say to his audience, ‘I give you, modified for dra-ma, the story that Homer tells; put yourselves at the Homeric stand-point; regard the act of Orestes

mestry, wzbudzić musiałby uzasadnione zastrzeżenia do jego dramaturgicznego warsztatu.

Drugi model „afirmatywnego” odczytywania *Elektry* Sofoklesa, model zdecydowanie mniej „pogodny”, nie zamiata już matkobójstwa pod Homerowy dywan<sup>368</sup>, lecz traktuje to zdarzenie jako kluczowy problem etyczny, z którym tragedii tej przychodzi się zmierzyć i z której to próby wychodzi ona „zwycięsko”. Dokonuje się zaś to dzięki dziedzinie sztuki dramaturgicznej, w której szczególnie celować miał Sofokles: sztuce tworzenia charakterów<sup>369</sup>. Otóż matkobójstwo, przy całej swej potworności, okazuje się zemstą w pełni sprawiedliwą, ponieważ w tej *Elektrze* Klytajmestra jest... niemiła<sup>370</sup>.

To, oczywiście, nieuczciwe sprowadzanie skądinąd trafnych obserwacji do absurdu<sup>371</sup>. Sofoklesowa Klytajmestra to więcej niż po prostu antypatyczna postać dramatyczna: to wyrodna matka, „matka-niematka” (*mētēr amētōr*)<sup>372</sup>, która swoim postępowaniem sama przecięła wszystkie więzy łączące ją z dziećmi, która wyrzekła się swego macierzyństwa<sup>373</sup>. Bo cieszy ją (fałszywa) wieść o śmierci Orestesa, na życie którego, być może, sama niegdyś nastawała<sup>374</sup>. Bo prześladuje Elektrę poniżeniem, złymi słowami i pogrozkami, które być może kiedyś, z pomo-

---

under the light in which the *Odysses* presents it”; SOMMERSTEIN (2010b: 230—242 = Prometheus 23, 1997) uważa, że pierwsza część *Elektry* rozgrywa „Homerową” wersję, zgodnie z którą Orestes nie zabił Klytajmestry, lecz popełniła ona samobójstwo, co jednak w odniesieniu do samej *Odysei* budzi zastrzeżenia (zob. dalej).

<sup>368</sup> Por. VICKERS (1973: 573): “a case of sleeping awkward issues under the carpet” — dla niego jest to jednak sens całego dramatu.

<sup>369</sup> Por. WEBSTER 1969<sup>2</sup>; SCODEL 2005a: 240—245.

<sup>370</sup> Por. WHITMAN 1951: 164; WALDOCK 1951: 180, 183; WOODARD 1965: 216 (“a pair of stylized villains”); LLOYD 2005: 100n. (relacja); BOWRA 1944: 231—239; por. też MAŚLANKA-SORO 2005: 753.

<sup>371</sup> Co równie dobrze odnieść można do niektórych nowych, „afirmatywnych” interpretacji *Elektry*: „The Sophoclean *Elektra* ends in success, a fact distressing to those who think that revenge tragedy must always condemn its own violence” (BURNETT 1998: 138); problemem nie jest tu jednak zemsta *per se*, lecz matkobójstwo; potępienie tego ostatniego wcale nie musi być zarazem potępieniem tej pierwszej.

<sup>372</sup> Sofokles, *Elektra* 1154; por. 273n., 597n., 1194; zob. też BOWRA 1944: 231n.

<sup>373</sup> Argument ten wydaje się opierać na założeniu, że relacje rodziców i dzieci reguluje prosta zasada wet za wet: skoro Klytajmestra usiłowała zabić Orestesa, to i ten ma prawo nastawać na jej życie; Platon w *Prawach* wyraźnie stwierdza jednak, że nawet w obronie własnej nie wolno dziecku podnieść ręki na rodzica, „lecz raczej cierpliwie znieść wszystko niż cokolwiek takiego [tj. matkobójstwo lub ojcobójstwo — J.K.] uczynić”: ὑπομείναντα τὰ πάντα πάσχειν πρὶν τι δρᾶν τοιοῦτον (869c); por. DOVER 1974: 273nn.

<sup>374</sup> Radość/ulga: Sofokles, *Elektra* 675, 678n., 773—797 (zob. jednak 766nn., 770n.); ἐκ χειρῶν κλέψας Ὀρέστην τῶν ἐμῶν (296n.); słowa te (Elektry!) jedynie sugerują, że Klytajmestra nastawała na życie Orestesa, co też konsekwentnie przyznają komentatorzy; KAMERBEEK 1974: 54 (“the wording is suggestive of”); MARCH 2001: 159 (“these words suggest”); FINGLASS 2007: 187 (“suggests that she wanted”); KELLS (1973: 100n.) wskazuje także przeciwną sugestię (“hands could be used for endearments”), co jednak wydaje się stanowczo zbyt odważną interpretacją.

cą Ajgistosa, przyjdzie — przyszloby — jej spełnić. Bo zabiła męża i nie odczuwa z tego powodu żadnych wyrzutów sumienia, lecz przeciwnie, na pamiątkę tego mordu urządza każdego miesiąca obelżywą ucztę ofiarną<sup>375</sup>. Bo nie jest, chciałoby się wręcz powiedzieć, Klytajmestrą Eurypidesa.

Czy równie drastycznej jakościowej różnicy można jednak doszukiwać się między nią a bohaterką Ajschylosa? Którą również cieszy — równie fałszywa — wieść o śmierci syna? Która w chwili próby porywa się przeciwko niemu, wołając o „mężobójczy topór”? Pod rządami której Elektra, jej własna córka, żyła jak „pogardy godne nic”, „w komorze zamknięta niczym zły pies”? Która rytualnym okaleczeniem (*maschalismos*) pohańbiła zwłoki zgłodzonego przez siebie Agamemnona? Czyż i ona nie wyrzekła się swego macierzyństwa?<sup>376</sup> A jednak jej śmierć z ręki syna budzi demony, których sam widok miał rzekomo powodować u ciężarnych poronienia. Istotnie, Erynii w *Elektrze* Sofoklesa nie ma. Jako postać jednak Sofoklesową Klytajmestrę od bohaterki Ajschylosa wydaje się różnić tylko jedno. Inaczej niż ta ostatnia nie jest ona wynaturzeniem, androgynicznym monstrem, demonicznym „żeńskim zabójcą męża”. Ponadludzka wielkość straszliwej królowej z *Orestei* ustępuje tu miejsca codziennym pyskówkom i wzajemnym oskarżeniom o *hybris*<sup>377</sup>. Klytajmestra Sofoklesa to zbrodniarka bardzo „zwyczajna”, dręczona lękiem przed zemstą z rąk syna, nieustannie podsycanym przez córkę, za wszelką cenę usiłująca odnaleźć radość życia w zatrutych owocach swojej zbrodni. Być może przez tę właśnie zwyczajność staje się ona najbardziej antypatyczną spośród tragicznych Klytajmestr. Uznanie tego za formułę moralnej i prawnej legitymizacji matkobójstwa wydaje się jednakże grubo dysproporcjonalne<sup>378</sup>.

<sup>375</sup> Z krytycznym dystansem większość tych argumentów omawia WINNINGTON-INGRAM 1980: 232n.

<sup>376</sup> Za różnicę dzielącą bohaterkę Ajschylosa od Sofoklesowej CHODKOWSKI (2008: 77) uznaje fakt, iż ta pierwsza w obliczu śmierci „dostrzega w Orestesie także i syna” (Ajschylos, *Ofiarnice* 896); bohaterka Sofoklesa jednak również woła zza sceny: „O synu, mój synu, | oszczędź swą matkę” (ὦ τέκνον, τέκνον | οἴκτιρε τὴν τεκοῦσαν — 1410n.; przekład R. Chodkowskiego); zob. też CHODKOWSKI 2005: 705 (negatywne portretowanie Ajschylosowej Klytajmestry).

<sup>377</sup> Por. GELLIE 1972: 114: “An audience can bask in the sheer grandeur of villainy. It can spend a lot of disapproval for the truly majestic sinner. If Clytemnestra ceases to be that, we become simply judicial”; por. też WITKOWSKI 1930: 1.208 („demoniczna postać Klytajmestry Ajschylosa”, „największa postać dramatyczna, którą stworzyła tragedia grecka”), 1.345 („kobieta małostkowa w swej złośliwości” — bohaterka Sofoklesa); nt. formatu postaci Ajschylosowej Klytajmestry zob. niedawno SEIDENSTICKER 2009: 234nn.

<sup>378</sup> Por. polemiczne wobec BOWRY (1944) uwagi WALDOCKA (1951: 193n.), skądinąd zwolennika „pogodnej” interpretacji matkobójstwa: “Clytemnestra, when all is said, is a mother and we never fully lose our sense of that fact”.





## Rozdział II

# ESTETYKA „HONORU”

### OKRUCHY WSTYDU

Zgodnie ze słynną — i równie mało wiarygodną — anegdotą swoje dramaty Ajschylos uznawał za „okruchy z wielkich uczt Homera”<sup>1</sup>. Wątpliwości (uzasadnione) co do jej historyczności nie powinny jednak przesłaniać faktu, iż jest ona bardzo prawdziwym, metaforycznym opisem nierozzerwalnych związków łączących archaiczny epos z klasyczną tragedią. Nie tylko Ajschylosa. A rzecz dotyczy zjawisk dużo głębszych niż samo tylko podobieństwo materii mitycznej, które zresztą, nawiasem mówiąc, jest dość ograniczone<sup>2</sup>.

W swoim klasycznym już studium greckiej cywilizacji i greckiej mentalności E.R. Dodds ukuł czy raczej wprowadził<sup>3</sup> do rozważań nad antykiem pojęcie „kultury wstydu”. Owey kultury zakotwiczeniem w literackiej spuściźnie starożytnych Greków miałyby być właśnie Homerowe poematy:

Dla człowieka homeryckiego największym dobrem nie jest radość ze spokojnego sumienia, ale radość z *timē*, publicznego szacunku [...] A największą siłą moral-

---

<sup>1</sup> τεμάχῃ τῶν Ὀμήρου μεγάλων δείπνων; Atenajos, *Uczta Mędrców* 8.347e: „porcjami z uczt”, „okruchami z uczt” (BARTOL — DANIELEWICZ 2010: 658, p. 249); anegdotę tę powtarza w swoim monumentalnym *Komentarzu do Iliady* (1298) Eustatios (= TrGF 3 T 112a—b)

<sup>2</sup> Nt. Homerowego, epickiego dziedzictwa w tragedii greckiej zob. HERINGTON 1985: 125—144; EASTERLING 1985; 1997a; GOLDHILL 1997a: 128nn. (Homerowy język tragedii); GARNER 1990 (32—39 nt. Homerowych „zapożyczeń” w *Orestei*); nt. elementów Homerowej „kultury wstydu” w poezji Ajschylosa zob. SNELL 1971<sup>2</sup>: 1—24; zob. też SCODEL 2005b.

<sup>3</sup> Za R. Benedict (*The Chrysanthemum and the Sword*, 1941), która pojęcia „kultura wstydu” („shame culture”) i „kultura winy” („guilt culture”) wprowadziła w celu rozróżnienia systemów wartości współczesnych (jej) kultur: japońskiej i zachodniej.

na, jaką zna człowiek Homera, nie jest strach przed bogiem, ale respekt przed opinią publiczną, *aidōs*<sup>4</sup>.

Sankcje, kształtujące postępowanie ludzkie w świecie *Iliady* i *Odysei*, mają zatem, w opinii Doddsa, czysto zewnętrzny, a do tego społeczny charakter. Podstawowym kryterium jest status jednostki w oczach innych. Najbardziej wymowną ilustracją mechanizmu ich funkcjonowania jest zresztą przykład nigdy przez Doddsa niepodany, wskazany natomiast celnie przez B. Williamsa: nagość. Nikt przy zdrowych zmysłach nie „wstydzi się” jej samej w sobie; dopiero wystawiona na widok innych stać się może źródłem „wstydu”<sup>5</sup>.

„Kultura winy” z kolei opiera się, według Doddsa, na sankcjach wewnętrznych, a do tego proveniencji religijnej. To właśnie interioryzacja koncepcji „zazdrości” (*phthonos*) bogów, demonicznego „zaślepienia” (*atē*) i, przede wszystkim, rytualnej nieczystości znaczyć miała proces ewolucji od „kultury wstydu”, jaką przedstawiają poematy Homerowe, do „kultury winy”, którą odnajdujemy już w klasycznej literaturze V wieku p.n.e.

Mimo doniosłego znaczenia dla studiów klasycznych koncepcja Doddsa, zwłaszcza w jej uproszczonej, schematycznej postaci, jaką z reguły przybiera w podobnych powyższej rekapitulacjach, okazała się nie do utrzymania. Sztywny, niemal chronologiczny rozdział „kultury wstydu” i „kultury winy” przy każdej wnikliwszej lekturze reprezentatywnych dla nich tekstów okazuje się niedorzecznością. Zjawiska charakterystyczne dla „kultury wstydu” rysują się bowiem wyraźnie np. w oratorstwie IV wieku<sup>6</sup>, a równie wyraźną interioryzację moralnych sankcji, w tym samego wstydu, dostrzec można już w pieśniach Homera<sup>7</sup>. Co więcej, jak dowodzą niemal jednocześnie D. Cairns i B. Williams, za chybioną generalizację należy uznać ograniczenie kategorii „wstydu” wyłącznie do sankcji zewnętrznych<sup>8</sup>.

Mniej podatny na tego rodzaju błędne uproszczenia wydaje się model opisu greckich wartości opracowany przez A.W. Adkinsa, ucznia Doddsa. Za punkt wyjścia posłużyły mu nie z góry zdefiniowane koncepcje „winy” oraz „wstydu”, lecz sam język moralnej ewaluacji. Opisany diachronicznie, w toku jego rozwoju od Homera po Arystotelesa, ujawnia on, według Adkinsa, proces stopniowego wypierania tzw. wartości agonistycznych lub kompetytywnych przez

<sup>4</sup> DODDS 2002: 29; por. SNELL 1971<sup>2</sup>: 12nn.; nt. Homerowych τιμή, κλέος i κῦδος zob. też CARTER 1986: 1—8.

<sup>5</sup> WILLIAMS 2008<sup>2</sup>: 78nn.; por. Homer, *Odyseja* 6.221n. i CAIRNS 1993: 125n.

<sup>6</sup> Por. DOVER 1974: 226—242; CARTER 1986: 10—18 (V wiek), 18—25 (IV wiek); LLOYD-JONES 1987: 17nn.; ROISMAN 2005 (zwł. 64—104); zob. też SNELL 1953: 159 (“Well into the classical period, those who compete for *arete* are renumerated with glory and honour”); por. SNELL 1971<sup>2</sup>: 21.

<sup>7</sup> LLOYD-JONES 1983<sup>2</sup>: 25nn. (por. 1987: 2—7); GILL 1996: 66nn. (za Williamsem); WILLIAMS 2008<sup>2</sup>: 81nn.; *contra*: SNELL 1971<sup>2</sup>: 21n.; zob. też GEHRKE 1987: 147.

<sup>8</sup> CAIRNS 1993: 39—43; WILLIAMS 2008<sup>2</sup>: 81nn.; dyskusja tego ostatniego nt. „zinterioryzowanego Innego” (“internalized Other”) jako mechanizmu wstydu wydaje się szczególnie pouczająca.

wartości kooperatywne. Każdy z tych dwóch systemów aksjologicznych posiada, w owym ujęciu, osobny aparat pojęciowy, za pomocą którego wyrażana jest pozytywna bądź negatywna ewaluacja moralna. Rozdzielność ta nie wyklucza jednak możliwości istotnych przesunięć i przemian znaczeniowych w ich obrębie.

System wartości kompetytywnych najpełniej, według Adkinsa, manifestuje się w poematach Homerowych. Jego terminologicznym rusztowaniem jest tu przymiotnikowa antynomia *agathos* („dobry”, „szlachetny”) — *kakos/aischros* („zły”, „haniebny”, „szpetny”). *Agathos*, jego synonimy oraz odpowiadający mu rzeczownik *aretē* są „najsilniejszym wyrażeniem pochwały” i jako takie wskazują „waleczność i umiejętności, dzięki którym odnosi się wojenne sukcesy”, z jednej strony i „wysoką pozycję społeczną” z drugiej<sup>9</sup>; z kolei jego dwoisty antonim — *kakos/aischros* — wraz z bliskoznacznymi przymiotnikami oraz rzeczownikami<sup>10</sup> wskazuje niepowodzenie (zawinione bądź nie!) we wszystkich tych zakresach. Innymi słowy, „kompetytywna cnota” (*aretē*), „honor” i „cześć” (*timē*) są, jak sugeruje tłumaczenie tej pierwszej, przedmiotem zażartego współzawodnictwa, w którym nie ma miejsca na „honorową przegraną”<sup>11</sup>. Tylko zwycięzca okazuje się *agathos*, pokonany zaś schodzi z placu boju jako *kakos*, a jego porażka stanowi *aischron*<sup>12</sup>. A dotyczy to również metaforycznie rozumianego „placu boju”, jakim jest zemsta. Za *aischron* uchodziło bowiem nie tylko samo doznanie porażki, krzywdy, zniewagi, lecz przede wszystkim ich niepomszczenie<sup>13</sup>.

W modelu tym zwraca uwagę nieobecność słownikowego antonimu pojęcia *aischros*, którym jest przymiotnik *kalos* („piękny”, „szlachetny”) — i jedno, i drugie wyraża już w Homerowej epice ewaluację „estetyczną”, przy czym w tym właśnie znaczeniu, jak podkreśla Adkins, obydwa epitety odnoszone są przede wszystkim do osób, niekoniecznie zaś czynów. Ich etyczny wymiar natomiast zdradza w języku Homera wyraźną asymetrię: o ile *aischros* jest dobitnym wyrazem negatywnej ewaluacji w zakresie wartości kompetytywnych, o tyle jego pozytywny antonim — *kalos* — konsekwentnie odnoszony jest do sfery wartości kooperatywnych. Asy-

<sup>9</sup> Odpowiednio: “most powerful words of commendation” (ADKINS 1960: 30); “military prowess and the skills which promote success in war” oraz “high social position” (32); por. “to be *agathos*, one must be brave, skilful, and successful in war and in peace” (32n. i 34n.).

<sup>10</sup> Którymi są: etymologicznie związany z *αἰσχροῦ* rzeczownik *αἰσχος* (“shame, disgrace” — LSJ, s.v. I.1), *ἐλεγχεῖν* (“reproach, disgrace” — LSJ, s.v.), *κακότης* (“baseness, cowardice” — LSJ, s.v. I) oraz przymiotniki *δειλός* (“cowardly, worthless, low-born” — LSJ, s.v. I) i *πονηρός* (“worthless, knavish, base, cowardly” — LSJ, s.v. III), por. ADKINS 1960: 31nn.

<sup>11</sup> Por. ADKINS 1960: 63; największymi potentatami pod tym względem są, oczywiście, najpotężniejsi, czyli bogowie: *τῶν περ καὶ μέζων ἀρετῇ τιμῇ τε βίη τε* (Homer, *Iliada* 9.498).

<sup>12</sup> Por. Hezjod, *Prace i dni* 211: *νίκης τε στέρεται πρὸς τ’ αἰσχεσιν ἄλγεα πάσχει*; epitet *κακός* funkcjonuje jako argument *ad hominem*, tj. opisuje samą osobę, „przegranego”, podczas gdy *αἰσχροῦ* (ściślej mówiąc *αἰσchrón*) — *ad rem*, tj. odnosi się do samej „przegranej”; zob. ADKINS 1960: 30 i *passim*.

<sup>13</sup> Zob. ADKINS 1960: 55, 163; por. też McHARDY 2008: 85—93.

metria ta „wyrównana” zostaje dopiero w „mniej zaawansowanym” języku tragedii, gdzie obydwa pojęcia funkcjonują już w systemie wartości kompetytywnych: „*kalon* jest zwyciężyć, zostać zaś pokonanym — *aischron*”<sup>14</sup>. Kropkę nad „i” stawia zaś *Retoryka* Arystotelesa, gdzie w rozważaniach poświęconych temu, co „szlachetne” (*kalon*) i „haniebne” (*aischron*), czytamy<sup>15</sup>:

[Szlachetne (*kalon*) jest] i mścić się (*timōreisthai*) na swym wrogu raczej niż się z nim układać, bo oddać to, co się komu należy (*antapodidonai*), jest rzeczą sprawiedliwą (*dikaion*). A to, co sprawiedliwe, jest szlachetne, nie ulegać zaś jest oznaką męstwa. Do rzeczy szlachetnych należy również zwycięstwo (*nikē*) i cześć (*timē*)<sup>16</sup>.

Nawet w klasycznej retoryce, retoryce IV wieku, „sprawiedliwa” zemsta uchodzić mogła (i z reguły wciąż uchodziła) za czyn „szlachetny” (*kalon*)<sup>17</sup>. W tym miejscu traktat Arystotelesa wyraźnie artykułuje przenikanie się tych dwóch „systemów” wartości: w pewnych obszarach to „kooperatywna” cnota „sprawiedliwości” (*dikaion*, *dikaioynē*), która zdążyła już zająć miejsce pośród „kompetytywnych” dotąd „cnót” (*aretai*), przesądza o tym, co „szlachetne” (*kalon*)<sup>18</sup>. To ostatnie pozostaje mimo wszystko ściśle związane ze „zwycięstwem” i z „czcią” (*timē*), tak samo zresztą, jak i pragnienie zemsty z zamachem na tę właśnie cześć, opisanym przez Arystotelesa jako „lekceważąca wzgarda” (*oligōria*)<sup>19</sup>.

Wartości kooperatywne, według Adkinsa, dotyczą postępowania człowieka, związanego z jego życiem i funkcjonowaniem w społeczności, ze „współpracą z innymi”, na rzecz której musi zrezygnować z części swoich indywidualnych pragnień

<sup>14</sup> “It is *kalon* for the victors to have won, *aischron* for the vanquished to have been defeated” (ADKINS 1960: 157) — to parafraza *Blagalic* Eurypidesa 529n.: ἡμῶνασθε πολεμίου καλῶς, | αἰσχροῦς δ’ ἐκεῖνοις; zob. też DOVER 1974: 69nn.; „mniej zaawansowany” język tragedii: ADKINS 1960: 158.

<sup>15</sup> Podbielski preferuje tu znaczenia bliższe sferze estetyki: „piękny” i „brzydki”; zob. jednak GRIMALDI 1980—1988 i KENNEDY 2007<sup>2</sup>, którzy konsekwentnie tłumaczą αἰσχροῦς i καλόν jako “honorable — dishonorable/shameful”.

<sup>16</sup> καὶ τὸ τοῦς ἐχθροῦς τιμωρεῖσθαι καὶ μὴ καταλλάττεσθαι· τὸ τε γὰρ ἀνταποδιδόναι δίκαιον, τὸ δὲ δίκαιον καλόν, καὶ ἀνδρείον τὸ μὴ ἡττᾶσθαι. καὶ νίκη καὶ τιμὴ τῶν καλῶν. (Arystoteles, *Retoryka* 1367a; przekład H. Podbielskiego, zmodyfikowany); radykalnie odmienne zdanie miał na ten temat Sokrates, argumentując: τὸ γε ἀδικεῖν τῷ ἀδικοῦντι καὶ κακὸν καὶ αἰσχροῦς τυγχάνει ὃν παντὶ τρόπῳ (Kriton 49b; tekst grecki za: E.A. DUKE, W.F. HICKEN, W.S.M. NICOLL, D.B. ROBINSON, J.C.G. STRACHAN: *Platonis opera*. T. 1. Oxford 1995; OCT); opinia ta jednak *explicite* dystansuje się od powszechnych sentymentów (εἴτε φασὶν οἱ πολλοὶ εἶτε μή); por. VLASTOS 1991: 194—199.

<sup>17</sup> Por. COHEN 1995: *passim* (zwł. 61—87); MCHARDY 2008: 94—99.

<sup>18</sup> Zob. ADKINS 1960: 336nn., por. 181nn.

<sup>19</sup> Arystoteles, *Retoryka* 1378a; nt. Arystotelesowej ὀλιγωρία i jej rodzajów (do których należy również konsekwentnie postrzegana jako zamach na cudzą cześć ὕβρις; por. 1374a) zob. 1378b; por. też GEHRKE 1987: 134n.; KONSTAN 2006: 45n. i rozważania FISHERA 1992: 86—150.

czy ambicji<sup>20</sup>. W obrębie owego systemu aksjologicznego język pochwały i nagany dotyczyć będzie zatem rozpoznania tego, co komu w społeczności należne, oraz związanej z tym znajomości właściwej miary dochodzenia swego. Innymi słowy, wszystkiego tego, co skłonni jesteśmy wiązać z „cnotami politycznymi” (*sensu largo*) — przede wszystkim ze „sprawiedliwością” (*dikē, dikaion, dikaiosynē*), a także z „roztropnością” i „umiarem” (*sōphrosynē*)<sup>21</sup>.

Cnoty kooperatywne nie są, jak można przypuszczać, cenione w Homerowym świecie. Idealny bohater zapewne powinien być i *agathos*, i *pepnymenos* (Homerowy epitet oznaczający „roztrotny”)<sup>22</sup>, jego heroiczna, „kompetytywna cnota” nie ponosi jednak uszczerbku, gdy na tym drugim polu postępuje „niemoralnie”. Z biegiem czasu natomiast, według Adkinsa, w tekstach literackich starożytnych Greków wyraźnie rysuje się stopniowe wypieranie wartości kompetytywnych przez kooperatywne oraz swoista „infiltracja” tych pierwszych przez te ostatnie. Z jednej strony epitety *sōphrōn* i przede wszystkim *dikaios*, słowa klucze systemu wartości kooperatywnych, zyskują mocno na znaczeniu w ocenie ludzi i ich postępowania. Z drugiej zaś niektóre sztandarowe „kompetytywne” terminy podlegają „kooperatywnej” redefinicji, czego przykładem cytowane już rozważania Arystotelesa albo też charakterystyka prostego i ubogiego Rolnika w *Elektrze* Eurypidesa, opisanego epitetem *agathos*, mimo iż brakowało mu tradycyjnie związanych z tym pojęciem Homerowych „cnót”, jedyną zaś jego zasługą był wysoce „kooperatywny” umiar — przede wszystkim w odniesieniu do jego „mażeńskich prerogatyw”<sup>23</sup>. Pełne ich utożsamienie, wynoszące jednocześnie „sprawiedliwość” (*dikaaiosynē*) na sam wierzchołek moralnych i politycznych cnót, dokonuje się w wielkim „projekcie” Platona, tyle etycznym, ile zarazem lingwistycznym, dla którego wzorem i historycznym źródłem inspiracji jest postać jego nauczyciela Sokratesa<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Sam podział ten, pomijając już jego pojęciowe wykładniki, trudno uznawać za ostateczny; jak słusznie zauważył CAIRNS (1993: 20n.): „any *transgression* of a boundary [będące kryterium negatywnej ewaluacji w dyskursie wartości kooperatywnych — J.K.] is a *failure* [tj. analogiczne kryterium dla wartości agonistycznych — J.K.] to observe it”.

<sup>21</sup> Nt. przymiotnikowych derywatów *dīkē* zob. wcześniej; ich podstawowym odpowiednikiem dla *σωφροσύνη* jest *σώφρων* (Homerowy *σαόφρων*); nt. małego znaczenia wartości kooperatywnych w kulturach opartych na koncepcjach „honoru” i „wstydu” zob. PERISTIANY 1965: 10: „The man who never endangers the property, limb and honour of his fellows may neither be considered as having honour of his own nor gain honour through his passive acquiescence to social regulations”.

<sup>22</sup> Nt. *πεπνύμενος* zob. ADKINS 1960: 35n.; GAGARIN 1973: 87; LSJ s.v. *πέπνυμαι* 2; razem z *πινυτός*; LLOYD-JONES (1987: 2—7; por. 1983<sup>2</sup>: 1—32) podkreśla jednak znaczenie wartości kooperatywnych (*σαόφρων, σωφροσύνη*) w Homerowej etyce; nt. agonistycznego charakteru Homerowej kultury zob. FINLEY 1977<sup>2</sup>: 118—122.

<sup>23</sup> Por. ADKINS 1966: 86; zob. też ALLAN 2005: 81; STEFFEN 1973: 1.212—21; nt. podobnej redefinicji pojęcia *σωφροσύνη*, która w archaicznej liryce staje się arystokratyczną cnotą, zob. RADEMAKER 2005: 76—92.

<sup>24</sup> Por. ADKINS 1960: 259—299; zob. też HAVELOCK 1978: 308—323; nt. znaczenia myśli Sokratesa dla tragedii, w szczególności Eurypidesa (zwl. *Medea* 1078nn.; *Hippolytos* 373—90 jako „po-



Model Adkinsa pozwala więc uniknąć odwoływania się do wątpliwej kwestii interioryzacji zjawisk moralnych z jednej strony oraz sztywnego rozgraniczenia „kultury wstydu” i „kultury winy” z drugiej. Jego podstawowym założeniem jest bowiem stopniowe przekształcanie samego języka wartości w cywilizacji — czy raczej cywilizacjach — starożytnej Grecji. Jego słabością natomiast jest niemal zupełnie pominięcie wszelkich niuansów języka moralnej ewaluacji na płaszczyźnie synchronicznej, nieuwzględnienie jednoczasowej wieloznaczności kluczowych pojęć wartościujących, które w tym aspekcie z reguły są sztywno rozdzielane między system wartości kompetytywnych i kooperatywnych<sup>25</sup>. Jednym z nielicznych terminów, któremu Adkins gotów jest jednocześnie przypisać znaczenie kompetytywne i kooperatywne, jest *aidōs*<sup>26</sup>. Termin ten, jak wiele innych, jest nieprzetłumaczalny, w swej bogatej semantyce (i pragmatyce) wymyka się wszelkim próbom zawężenia jego znaczenia do jednego konkretnego pojęcia w którymkolwiek z języków nowożytnych<sup>27</sup>. „Wstyd”, niekiedy „hańba”, ale też i „szacunek” oddany temu, komu jest należny — to zaledwie zarys jego najważniejszych semantycznych rozgałęzień, mimo swej odmienności funkcjonujących zaskakująco zgodnie, synchronicznie, pozostając w ciągłym, dynamicznym związku z sobą. „*Aidōs!* Wstyd straszny (*kak’ elenchea*), Argiwi, z wyglądu tylko wspaniali!”<sup>28</sup> — brzmi bitewne zawołanie Homerowych herosów, w którym *aidōs* wyraźnie wiąże się z agonistycznym dyskursem zwycięstwa i porażki<sup>29</sup>. Z kolei zalotnicy w domu Odyseusza, dopuszczający się na każdym kroku *hybris*, również opisani zostają jako pozbawieni *aidōs*, co niedwuznacznie sugeruje transgresję, przekroczenie akceptowanych norm postępowania, odnosząc tym samym pojęcie to do sfery wartości kooperatywnych<sup>30</sup>.

lemiki” przeciwko etycznemu intelektualizmowi, por. *Protagoras* 352b—58a) zob. np. SNELL 1971<sup>2</sup>: 63—74; GILL 1996: 226n. (z dystansem); CZERWIŃSKA 1999: 138—142; DODDS 2002: 152 (z dystansem); ALLAN 2005: 80n.; *contra*: BARRETT 1964: 229.

<sup>25</sup> Ta właśnie tendencja (por. LONG 1970; DOVER 1983), połączona z dość sztywno stosowaną „metodą leksykalną” (rozważanie samego tylko znaczenia pojęć aksjologicznych, bez uwzględniania ich aspektu pragmatycznego; por. DOVER 1974: 46nn.) oraz ewolucyjnym i progresywnym modelem przemian języka moralnej ewaluacji (por. WILLIAMS 2008<sup>2</sup>: 181, p. 43; GILL 1996: 40; NUSSBAUM 2001<sup>2</sup>: 424, p. 9; zob. też KONSTAN 2006: 93), stanowi główny cel krytyki studium Adkinsa.

<sup>26</sup> Najważniejszymi monografiami tego pojęcia są: CAIRNS 1993 i ERFFA 1937; zob. też LLOYD-JONES 1987; FERRARI 2002: 61—86 (= *Mētis* 5.1—2, 1990); KONSTAN 2006: 97—110; zob. też GLOTZ 1904: 95n.

<sup>27</sup> Por. ERFFA 1937: 9; CAIRNS 1993: 1n.

<sup>28</sup> Homer, *Iliada* 5.787 = 8.228 (każdy odmiennie tłumaczony przez Jeżewską); por. 13.95, 15.502, 16.422, 17.336n.; zob. też Kallinos fr. 1.1—4 W (αἰδέισθ[ε]) z uwagami BARTOL (BARTOL — DANIELEWICZ 1999: 1.203).

<sup>29</sup> ADKINS 1960: 43 (nawiązując do *Iliady* 5.787): “the *aidos* is closely related to defeat and *elenchos*”; por. CAIRNS 1993: 68.

<sup>30</sup> Homer, *Odyseja* 20.171; por. ADKINS 1960: 43; zob. też RADEMAKER 2005: 50—54; zob. też LLOYD-JONES 1987: 4: „Αἰδῶς ist so das Gefühl, das jemand dazu führt, einen Verstoß gegen die

Już natomiast blisko związany z pojęciem *aidōs* — tak semantycznie, jak też (być może) etymologicznie<sup>31</sup> — termin *aischron*, jego „szpetny” kuzyn, jego negatywne uzupełnienie, konsekwentnie odnoszony jest przez Adkinsa wyłącznie do sfery wartości kompetytywnych. Komplementarność tych dwóch pojęć jest jednak wyraźna i zaznacza się na kilku płaszczyznach. Najbardziej oczywistą jest inhibycyjny aspekt *aidōs*, będącej tu niejako psychologicznym hamulcem, który powstrzymuje przed *aischron*<sup>32</sup>. Hamulcem niekiedy ustępującym, na przykład u pijanego, mówiącego „rzeczy, które dla trzeźwych są *aischra*, a w czynach swych nie okazującego *aidōs*”<sup>33</sup>. *Aidōs* to także, jak plastycznie opisuje to pojęcie G. Ferrari, conceptualne „okrycie”, które dla jednostki społecznej odgrywa tę samą rolę, co dla fizycznej osoby płaszcz<sup>34</sup>. To, co *aidōs* ukrywa, samo w sobie niekoniecznie jest *aischron* (jeśli już, to *aidoion*); *aischron* natomiast staje się sam akt jego odkrycia. Najdobitniej ilustrują to rozważania anonimowego autora *Mów Podwójnych* (*Dissoi Logoi*):

Bo jest *kalon*, aby kobiety myły się w domu, gdy zaś robią to w palestrze, jest to *aischron* [...] tak i w odosobnieniu odbywać stosunek z mężczyzną, gdzie ukrywają to ściany domu, jest *kalon*; na zewnątrz zaś, gdzie mógłby ktoś to zobaczyć, jest to *aischron*<sup>35</sup>.

To, co *kalon*, pod warunkiem, że nieczynione publicznie, staje się *aischron*, gdy znika oddzielająca je „zasłona”<sup>36</sup>. „Cóż bowiem jest *aischron*, jeśli nie wyda się takim widzom (*theōmenois*)?” — metateatralny pastisz oburzającego (podob-

eigene τιμή als Affront zu empfinden oder selbst eine Handlung zu vermeiden, die ihr Schaden zufügen könnte“.

<sup>31</sup> CAIRNS 1993: 4 (“Probably a cognate set of notions”); ani GEW, ani DELG (s.v. αἰδομαι i αἶσχος) nie wskazują jednak etymologicznych związków łączących te dwie grupy pojęciowe, zwraca na nie uwagę natomiast EDG s.v. αἶσχος (1.45).

<sup>32</sup> “Let *aidōs* be an inhibitory emotion based on sensitivity and protectiveness of one’s self image” — to robocza hipoteza CAIRNSA (1993: 2), której dowodzi on w całym swym studium; por. ERFFA 1937: 20; FERRARI 2002: 75; DIHLE 1982: 23; zob. też SNELL 1971<sup>2</sup>: 8n.

<sup>33</sup> *Theognidea* 481n.; “The drinker’s *aidōs*”, dodaje CAIRNS (1993: 169), “should make him sensitive to the ‘ugliness’ of his behaviour”.

<sup>34</sup> FERRARI 2002: 80; por. 1997: 6; zob. też Herodot 1.8: ἅμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή (choć mowa tu o królowej Lidyjczyków, którzy mieli być szczególnie wrażliwi na wywołaną nagością αἰσχύνη, por. 1.10).

<sup>35</sup> καὶ τὰς γυναῖκας λοῦσθαι ἐνδοὶ καλόν, ἐν παλαίστραι δὲ αἰσχροὶν [...] καὶ συνίμεν τῷ ἀνδρὶ ἐν ἀσυχίαι μὲν καλόν, ὅπου τοίχοις κρυφήσεται· ἔξω δὲ αἰσχροὶν, ὅπου τις ὄψεται (*Dissoi Logoi* 2.4nn. DK); por. Platon, *Hippiasz Większy* 299a: τὰ περὶ τὰ ἀφροδίσια [...] δεῖν δὲ αὐτό, ἐὰν τις καὶ πρᾶττη, οὕτω πρᾶττειν ὥστε μηδένα ὁρᾶν, ὡς αἰσχιστον ὄν ὁρᾶσθαι (tekst grecki za: M. CROISET (éd.): *Platon Oeuvres complètes*. T. 1. Paris 1920; „Budé”).

<sup>36</sup> W identyczny niemal sposób Parker artykułuje istotę rytualnego oczyszczenia po stosunku: “sexual activity, like other bodily functions, requires *disguise* in formal contexts. The *symbolic veil* that, by washing, the worshipper sets up between his sexual activity and the gods, is an expression of respect [wyróżn. — J.K.]” (PARKER 1983: 76).

no) wersu Eurypidesa staje się w tym kontekście jeszcze bardziej brzemienny w znaczenia niż sam oryginał<sup>37</sup>. Anegdotyczna odpowiedź Antystenesa (a według niektórych samego Platona) — „*aischron* jest *aischron*, czy się takim wydaje, czy nie!” — niekoniecznie jest jednak filozoficzną osobliwością ze szkoły notorycznie płynącego pod prąd Sokratesa, o czym świadczyć może wspomniane poruszenie, które w teatrze wywołać miała złota myśl Eurypidesa<sup>38</sup>.

*Aischron* nie musi więc — a przynajmniej nie musiało w okresie klasycznym — być pojęciem jednostronnie kompetytywnym i zarazem ograniczonym do czysto zewnętrznych sankcji. Obejmować mogło bowiem negatywną ewaluację zarówno w zakresie wartości agonistycznych, jak i kooperatywnych. Niewątpliwie, opisywać może czysto „kompetytywną” porażkę, choćby i „sprawiedliwą”, przynoszącą jednak „hańbę”. Ale też, jako negatywne „uzupełnienie” *aidōs*, wyrażać może ono tę samą „hańbę” czy „szpetotę” działania, które narusza powszechnie uznane normy postępowania przez tę właśnie *aidōs* narzucane<sup>39</sup>. Z dwoistości tej wynika szczególna ambiwalencja *aischron* w kontekście relacji sprawca — ofiara, *agens* — *patiens*, relacji kształtującej również akt zemsty. To, czego doznaje ofiara, opisywane bywa jako *aischron*, które to pojęcie niewątpliwie wyraża tu „kompetytywną” ocenę: „dyshonor”, „zniewaga”. Błędem byłoby jednak w pełni utożsamiać ową „zniewagę” z modelem „współzawodnictwa o honor”, rozumianym jako „gra o sumie zerowej”, zgodnie z którym ofiara „traci” zawsze na rzecz sprawcy. To samo *aischron* może bowiem jednocześnie rzutować na postępowanie tego ostatniego: zniewaga znieważa znieważającego<sup>40</sup>.

Analogia między „kulturą wstydu” i systemem „wartości kompetytywnych” rysuje się wyraźnie, a wpływ koncepcji Doddsa na prace Adkinsa, choć nie zawsze oczywisty, nie pozostał niezauważony<sup>41</sup>. Kultura, w której jest się ocenianym na

<sup>37</sup> τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖς θεωμένοις δοκῇ; (Arystofanes, *Żaby* 1475); parodia fragmentu Eurypidesowego *Eola*: τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ (fr. 19 Kn); por. ASSAEL 2001: 161n.; nt. przysłowiowego „*aidōs* w oczach/spojrzeniu” (ἡ παροιμία τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ; Arystoteles, *Retoryka* 1384a) zob. CAIRNS 1993: 98n., p. 151, 158; FERRARI 2002: 54nn.; KONSTAN 2006: 103 i p. 42; por. też GRIMALDI 1980—1988: 2.116n.

<sup>38</sup> αἰσχρόν τό γ' αἰσχρόν, κἄν δοκῇ κἄν μὴ δοκῇ; polemistą Eurypidesa był Platon, według Stobajosa (3.5), Antystenes zaś (fr. 60 Decleva Caizzi), według Plutarcha (*Moralia* 33C), u którego czytamy też: τοὺς Ἀθηναίους ἰδὼν θορυβήσαντας ἐν τῷ θεάτρῳ.

<sup>39</sup> „Czysto kooperatywną” ocenę naruszenia *aidōs* w poematach Homerowych wyrażają pojęcia: νημεσῶν („feel just resentment”) i νέμεσις, por. ERFFA 1937: 30—36; ADKINS 1960: 42, 53, 60, p. 22; LONG 1970: 130; CAIRNS 1993: 51—54.

<sup>40</sup> CAIRNS 1993: 58n.; zob. też LONG 1970: 130nn.; podobny walor ADKINS (1960: 43) przypisuje przymiotnikowi αἰκῆς; zob. też Antyfont, *Przeciwko Macosze* (1) 21 i 26 wraz z DOVER 1974: 242: “a man poisoned by his wife died godlessly and ‘*akleos*’, i.e. ‘...ignominiously’, without *kleos*, ‘fame’ [...] When the same man is said [...] to have died unrighteously and *aischrōs* the shame seems to be attached by the speaker less to the victim than to his murderer”.

<sup>41</sup> Np. CAIRNS 1993: 27, p. 59; GILL 1996: 66, p. 121 (który traktuje wyrażenia “results culture” i “shame culture” synonimicznie); FOLEY 2001: 118.

podstawie i społecznego statusu, i dokonań, przede wszystkim związanych ze sferą waleczności, to nic innego, jak „kultura wstydu”. Świat poematów Homerowych wpisuje się tym samym w antropologiczny model cywilizacji opartych na antynomii „honoru” i wstydu, opisywanych niekiedy epitetem „agonistyczne”<sup>42</sup>. Najsilniejsze pojęcia wartościujące archaicznej epiki dotyczą tej właśnie, a nie innej sfery, zdominowanej przy tym przez twarde współzawodnictwo, przybierające postać „gry o sumie zerowej”, „gry o honor”, gdzie każde zwycięstwo dokonuje się kosztem czyjejś porażki. Czy wpisywała się w ów model również cywilizacja klasycznych Aten, to kwestia żywo w ostatnich latach dyskutowana. Z pewnością jednak język kompetytywnych wartości, język honoru i wstydu, wciąż odciskał się na dyskursie publicznym grodu Pallady<sup>43</sup>. Tym, co istotnie różni go od języka sprawiedliwości (*dikē*) i prawa (*nomos*), jest jego odmienny wymiar pragmatyczny. Argumentowi *aischron* brak politycznej mocy, którą w kontekście ateńskiego wymiaru sprawiedliwości posiada argument oparty na *dikē*. Powiedzieć jednak, że nie miał on mocy „sprawczej” w ogóle, byłoby ryzykownym uproszczeniem. „Argument” honoru posiadał niebywałą wprost siłę w innych „kulturach agonistycznych”. Powiedzieć *rimbecco* na Korsyce, to dokonać konkretnego aktu mowy, to dosłownie: „dać” *rimbecco*, rzucić wyzwanie, z reguły zresztą adresowane do opieszałego mściciela, przypominające mu o „hańbie”, która spoczywa na nim i na jego domu, dopóki nie wiąże się ze swych odwetowych obligacji<sup>44</sup>. Być może podobny walor pragmatyczny daje o sobie znać gdzieś w funkcjonowaniu Homerowego *aidōs* — „wstyd straszny!” Podobnie jak w innych słowach kluczach dyskursu sławy i hańby.

## NAJLEPSZY SPOŚRÓD HELLENÓW

„Ty męża, z Greków pierwszego, zgubiłaś”<sup>45</sup> — wyrzuca w agonie swojej matce tytułowa bohaterka *Elektry* Eurypidesa. Krytycy wielokrotnie dostrzegali w wypo-

<sup>42</sup> Nt. antropologicznej koncepcji „honoru” i jej ograniczeń zob. wcześniej; nt. pojęcia „kultur/ społeczności agonistycznych” („agonistic societies”) zob. COHEN 1995: *passim*.

<sup>43</sup> Por. ADKINS 1960: 198—214; ROISMAN 2005: *passim*; MCHARDY 2008: 94—99; nt. cywilizacji starożytnych Aten jako kultury „honoru” opartej na zasadach „gry o sumie zerowej” zob. COHEN 1995; por. też WINKLER 1990: 49.

<sup>44</sup> “[...] calling a man *rimbecco* implied that he was a social outcast, an object of scorn, whom anyone can insult with impunity because he lacks the courage to retaliate against such insults” (WILSON 1988: 90; por. MCHARDY 2004: 94, na podst. powieści P. Mérimée *Colomba*); nt. *rimbecco* pod adresem opieszałego mściciela zob. WILSON 1988: 28, 203n.; w społecznościach górali z Czarnogóry podobny walor pragmatyczny wiązano z gestem przekazania szklanki rakii za plecami opieszałego mściciela, por. BOEHM 1987<sup>2</sup>: 79.

<sup>45</sup> σὺ δ' ἄνδρ' ἀριστον Ἑλλάδος διώλεσας (Eurypides, *Elektra* 1065; przekład J. Łanowskiego).

wiedziach tej postaci „romantyczną” fiksację na punkcie arystokratycznych wartości i idei<sup>46</sup>. Nawet jeśli zastrzeżenie to tu i ówdzie wydać się może przekonujące, to z pewnością trudno odnieść je do tych właśnie słów. Postać Agamemnona bowiem tradycyjnie rysowana była wyrazistą kreską dyskursu agonistycznego, dyskursu *aretē*, heroicznej, arystokratycznej „cnoty”, opartej tyle na indywidualnym męstwie, waleczności i dzielności, ile na potęgze i władzy, jaką nad innymi sprawuje: „wprawdzie ty jesteś potężny (*karteros*), zrodziła cię matka bogini | lecz potężniejszy (*pherteros*) jest tamten — panuje nad liczniejszymi”<sup>47</sup> — zwraca się Homerowy Nestor do Achillesa, usiłując zażegnać jego spór z Atrydą. Ten sam wątek oceny jego osoby podejmują zresztą tragedie Ajschylosa i Sofoklesa<sup>48</sup>. W *Elektrze* tego ostatniego, znów w ustach tytułowej bohaterki, jawi się on jako „najlepszy spośród wszystkich [mężów]”, heroiczny wzorzec do naśladowania — tak dla niej samej, jak też i ugodowej Chryzotemis; najwyższy dowódca najsłynniejszej wyprawy, co emfaticznie podkreśla niepospolity szyk pierwszych słów dramatu Sofoklesa, wypowiedzianych przez Pedagoga do Orestesa: „ojca, co niegdyś pod Troją dowodził” (*ō tou stratēgesantos en Troiai pote*)<sup>49</sup>.

W *Orestei* z kolei najbardziej jednoznacznie, zbierając niejako rozproszone dotąd w tekście trylogii wzmianki, ten właśnie wątek artykułuje Apollon w swojej pierwszej mowie obrończej przed nowo powstałym trybunałem Areopagu. Bóg delficki stosuje tu strategię obrony przez atak: jego apologia Orestesa to bowiem faktycznie oskarżenie Klytajmestry, a jej oparciem jest właśnie dyskurs heroiczny, za pomocą którego przedstawia on postać Agamemnona<sup>50</sup>:

<sup>46</sup> Np. PARMENTIER — GREGOIRE: 179; DENNISTON 1939: XXVII; GRUBE 1941: 305; GELLIE 1981: 3.

<sup>47</sup> εἰ δὲ σὺ κάρτερός ἐσσι, θεὰ δὲ σε γείνατο μήτηρ, | ἀλλ’ ὁδε φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει (Homer, *Iliada* 1.280n.; przekład K. Jeżewskiej; tekst grecki za: *Homeri Ilias*. Recensuit M.L. WEST. T. 1—2. München—Leipzig; „Teubner”); por. *Il.* 1.178 i 1.186 (wypowiedź Agamemnona); gdzie indziej jednak (2.768n.) to sam Achilles opisany zostaje jako πολὺν φέρτατος od „pierwszego” (ἀνδρῶν μέγ’ ἀριστός) spośród tych, którzy brali udział w walce, gdy on trwał w gniewie — Ajasa Telamonidy; nt. epitetu φέρτατος por. NAGY 1999<sup>2</sup>: 27; KIRK 1986—1993: 1.72 (ad *Il.* 1.186), 81 (1.276—81); por. ADKINS 1960: 37: “Agamemnon, who is *agathos* par excellence”.

<sup>48</sup> Problematyzuje natomiast Eurypidesowy *Orestes*, gdzie słyszymy z ust Elektry: „synem Atreusa [...] | sławny, jeżeli sławny, Agamemnon” — Ἀτρέως δὲ [...] ὁ κλεινός, εἰ δὴ κλεινός, Ἀγαμέμνων ἔφην (17; przekład J. Łanowskiego); por. ERBSE 1975: 435; BIEHL (1965: 6) i WEST (1987: 181n.) wiążą te słowa jednak wyłącznie z dyshonorem, który Agamemnona spotkał po śmierci; na obie możliwości wskazuje WILLINK (1986: 83).

<sup>49</sup> Odpowiednio: Sofokles, *Elektra* 365, 341, 1; FINGLASS (2007) i DAWÉ uznają za Haslamem ten ostatni wers za nieautentyczny (dyskusja w: FINGLASS 2007: 90n.); por. jednak Sofokles, *El.* 694n., 482; zob. też KAMERBEEK 1974: 74: “reminder of Agamemnon’s glory”.

<sup>50</sup> WINNINGTON-INGRAM (1933: 102) dostrzega tu również fiksację na punkcie dyskursu heroicznego, charakterystyczną dla doryckich postaci tragedii Ajschylosa (za jaką uchodzi według niego także Apollon).

Bo też to nie to samo — kiedy śmiercią ginie | okrutną mąż szlachetny (*gennaion*), od samego Zeusa | berłem udarowany (*timalphoumenon*) [...] Wrócił z wojny, gdzie tyłu dokonał szczęśliwie | czynów świetnych. Czującymi przyjęła go słowy, | utrudzonego drogą do łaźni powiodła. | A gdy już miał wychodzić z kąpieli, stanęła | z szeroko rozpostartym płaszczem... Na kształt sieci | ogromnej płaszcz zarzuca nań — i cios zadaje. | Słyszycie? Taki oto był koniec rycerza, | męża pełnego chwały (*pantosemnou*), zwycięskiego wodza (*stratēlatou neōn*)<sup>51</sup>.

Szlachetnie urodzony (*gennaios*), człowiek „sukcesu”<sup>52</sup>, a przy tym darzony nabożną niemal czcią (*timē, sebas*), przede wszystkim z tytułu królewskiej władzy i dowództwa nad trojańską wyprawą. To już nie tylko heros epicki, lecz heros greckiej religii, religii polis, bo do tego właśnie dyskursu odnoszą się kultowe, a przy tym zgoła nieobecne w Homerowych pieśniach, epitety: *timalphoumenos* i *pantosemnos*<sup>53</sup>.

Temu właśnie herosowi Atrydzie, szeroko władnemu Agamemnonowi przeciwstawiany konsekwentnie jest jego zabójca. Ajgistos. Najbardziej dosadna jest tu znowu bohaterka Eurypidesa, bo też jak żadna inna Elektra ma ona ku temu nadzwyczajną wprost dramatyczną okazję. Gdy Orestes przynosi jej na pohańbienie zwłoki Ajgistosa, po chwili tylko wahania rozpoczyna rozbudowaną inwektywę przeciwko zabójcy ojca. Wśród wielu innych zarzutów pod jego adresem pada więc także i ten:

<sup>51</sup> οὐ γάρ τι ταῦτὸν ἄνδρα γενναῖον θανεῖν | διοσδότοις σκῆπτροισι τιμαλφούμενον [...] | ἀπὸ στρατείας γάρ νιν ἡμποληκότα | τὰ πλεῖστ’ ἄμεινον, εὐφροσιν δεδεγμένη | [...] | δροίτηι περῶντι λουτρά, κἀπὶ τέρματι | φάρος περεσκήνωσεν, ἐν δ’ ἀτέρμονι | κόπτει πεδῆσας ἄνδρα δαιδάλωι πέπλωι. | ἄνδρὸς μὲν ὕμιν οὗτος εἴρηται μόρος | τοῦ παντοσέμνου, τοῦ στρατηλάτου νεῶν (Ajschylos, *Eumenidy* 625—37; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); ROSENBLUM (1995: 106n.) zwraca uwagę na szczególnie i konsekwentnie zaznaczany aspekt dowództwa Ajschylosowego Agamemnona: dowództwo nad okrętami, flotą (wraz ze słynnym λιπónαυς — Ajschylos, *Agamemnon* 211), co odróżniać go ma od obrazu Homierowego Agamemnona, który dowodzi wojskiem, lecz nie jest “king of ships”.

<sup>52</sup> SOMMERSTEIN (1989: 202) zwraca uwagę na szczególnie sposób przedstawienia wyprawy trojańskiej jako “business venture” (ἡμποληκότα); por. też BLASS 1907: 142: „Geschäfte gemacht haben”.

<sup>53</sup> Według starożytnego scholiasty (Scholion do Ajschylosowych *Eumenid* 626), Ajschylos miał szczególną słabość do słowa τιμαλφούμενος, co też wykpić miał komik Epicharm (fr. 221 PCG); być może eulogium to kontrastuje z obrazem Agamemnona, jaki rysuje się w pierwszej części trylogii, a którego (zbyt oskarżycielskie, moim zdaniem) podsumowanie daje GRIFFITH (1995: 84): “the embodiment of the democratically-perceived upper-class wastrel [...] that a well-disciplined and free-minded Greek (especially Athenian) should find disgusting”, argumentując jednocześnie, że Ajgistos reprezentuje to samo, tyle że “in an even more outrageous sense”; FONTENROSE (1971: 77n., 84) dowodzi (nieprzekonująco), że laudacja ta wyraża bezwarunkowe poparcie bogów olimpijskich dla Agamemnona w całej *Orestei* (w tym również w pierwszej części).



Szpetnieś (*aischrōs*) wziął matkę, zabiłeś jej męża, | Dowódcę Greków (*stratēlatounta*) w Frygii, gdzieś nie powstał<sup>54</sup>.

„Miałś męża nie gorszego od Ajgistosa, którego cała Grecja wybrała na swego wodza” — czyni nieco dalej ta sama bohaterka wyrzuty swojej matce<sup>55</sup>. Obraz Ajgistosa, jaki konsekwentnie budują jej wypowiedzi, to wizerunek podszytego tchórzem kobieciarza — a przy tym samego zniewieściałego<sup>56</sup>. Rozmaicie interpretowano również i ten zarzut Eurypidesowej Elektry, wskazując między innymi na fakt, iż „jej” Ajgistos i Ajgistos posłańca, który przynosi wieści o jego śmierci z rąk Orestesa, zdają się dwiema zupełnie różnymi osobami (a tylko posłaniec nie ma żadnych powodów, aby mijać się z prawdą)<sup>57</sup>. Motyw ten jest jednak dobrze ugruntowany w tradycji literackiej<sup>58</sup> (nie wspominając już o tym, że ewentualne rozbieżności wersji posłańca i Elektry tego akurat wątku charakterystyki Ajgistosa nie dotyczą). Nie raz i nie dwa nawiązuje też do niego bohaterka Sofoklesa, choć to w tej właśnie tragedii postać Ajgistosa najodleglejsza wydaje się od stereotypu słabego, nic nieznaczącego figuranta:

Ten tchórz kompletny, nic tylko szelmostwo, | co walczy tylko wespół z kobietami<sup>59</sup>.

Zniewieściałość Ajgistosa to już nie tylko jego „odmienna” wojowniczość. To przede wszystkim podporządkowanie kobiecie, żonie, Klytajmestrze. Najbardziej dosadny jest tutaj znów Eurypides:

A wszyscy w Argos mówili o tobie: | „mąż tej kobiety”, a nie „jego żona”. | A przecież to wstyd (*aischron*), kiedy domem rządzi | kobieta, a nie mężczyzna...<sup>60</sup>

<sup>54</sup> κάγημας αἰσχροῦς μητέρ’ ἄνδρα τ’ ἔκτανες | στρατηλατοῦνθ’ Ἑλλήσιν, οὐκ ἐλθὼν Φρύγας. (Eurypides, *Elektra* 916n.); KOVACS app. crit. (por. 1996: 112n.) uznaje te wersy za nieautentyczne.

<sup>55</sup> ἄνδρ’ εἶχες οὐ κακίον’ Αἰγίσθου πόσιν, | ὅν’ Ἑλλὰς αὐτῆς εἴλετο στρατηλάτην (Eurypides, *Elektra* 1081n.).

<sup>56</sup> Nt. obrazu „zniewieściałego” i „miękkiego” (*malakos*) mężczyzny w kulturze greckiej połączonego z obrazem katamity (*kinaidos*) zob. WINKLER 1990: 50n.

<sup>57</sup> ARNOTT 1981: 183n.; GOLDHILL 1986: 253; *contra*: LLOYD 1992: 57; z wyczuwalnym niemal oburzeniem sugestie te odrzuca BURNETT (1998: 233n.).

<sup>58</sup> Por. FRAENKEL 1950: 2.749n.; DAVIDSON 1988: 51; zob. też dalej.

<sup>59</sup> πάντ’ ἀναλκίς οὗτος, ἢ πᾶσα βλάβη, | ὅ σὺν γυναιξὶ τὰ μάχας ποιοῦμενος. (Sofokles, *Elektra* 301n.; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany); σὺν rozumieć tu należy komitatywnie („razem z”), a nie adwersatywnie („przeciwko”), por. FINGLASS 2007: 188; KAMERBEEK 1974: 55; KELLs 1973: 101; JEBB 1894: 47n., oraz uwagi scholiasty.

<sup>60</sup> πᾶσιν δ’ ἐν Ἀργείοισιν ἦκουες τάδε· | ὁ τῆς γυναικός, οὐχὶ τὰνδρός ἡ γυνή. | καίτοι τόδ’ αἰσχρόν, προστατεῖν γε δωμάτων | γυναῖκα, μὴ τὸν ἄνδρα (Eurypides, *Elektra* 930—3; przekład J. Łanowskiego); KOVACS (1996: 115; por. 1998 app. crit.; zob. jednak BASTA-DONZELLI) uznaje te wersy za nieautentyczne.

Te same wątki, nie nazywając jednak tak dosadnie rzeczy po imieniu, podejmuje trylogia Ajschylosa. Ajgistos to „lew bez siły”<sup>61</sup>; to „kobieta” — co dwukrotnie funkcjonuje jako obelga pod jego adresem<sup>62</sup>. Eksodos *Agamemnona* wydaje się z kolei dramatyzacją wszystkiego tego, co w swej inwektywie wyrzuca martwemu Ajgistosowi Elektra Eurypidesa. To Klytajmestra dominuje nad akcją tragedii, to ona „pośredniczy” w gwałtownym sporze swego (nowego) męża z reprezentującym społeczność chórem, to ona wydaje rozkazy jednej i drugiej stronie; to ona wreszcie zabija...<sup>63</sup>

„I szkodzić będzie niegodziwiec (*ho kakos*) lepszemu od siebie mężowi (*ton areiona phōta*)” — to jeden z licznych obrazów Hezjodejskiego świata na opak, świata, w którym nie ma już *aidōs*<sup>64</sup>. Drastycznie niewspółmierny status Ajgistosa i Agamemnona, kata i ofiary, w tragediach rodu Atrydów wydaje się dobrą ilustracją tego przykładu, tym bardziej, jeśli wziąć pod uwagę wyraźnie kompetytywny wymiar epitetu *kakos*.

## NICZYM WOŁU U ŻŁOBU

Znamienitość Agamemnona nie jest jednak tylko przeciw wagą dla nikczemnej kondycji jego męskiego-niemęskiego adwersarza i zabójcy; jest przede wszystkim tłem dla jeszcze bardziej nikczemnego końca, który przypadł w udziale jemu samemu i do którego po części tylko przyczynia się etyczno-społeczny status Ajgistosa.

Znamy dwie tradycje mityczne przedstawiające śmierć Agamemnona. Najbardziej rozpowszechnioną jest ta, która każe Klytajmestrze i/lub Ajgistosowi za-

<sup>61</sup> λέων ἀναλκίς (Ajschylos, *Agamemnon* 1224; por. wcześniej); zob. PETROUNIAS 1975: 146n.; por. też Sofokles, *Trachinki* 1075 i Eurypides, *Oszalały Herakles* 1412; kolejną zwierzęcą metaforą odnoszącą się do tej postaci jest λύκος (Ag. 1259), który w profetycznej wizji Kassandry sypia z „dwunożną lwicą” (δίπους λέαινα) pod nieobecność „szlachetnego lwa” (λέοντος εὐγενοῦς ἀπουσίαι); epitet „wilk” wyrażać tu może „gatunkową niekompatybilność” Klytajmestry i Ajgistosa, podkreślając tym samym transgresywny charakter ich cudzołożnego związku; jednocześnie jego kontrast ze „szlachetnym lwem”, Agamemnonem, wydaje się kolejnym echem kompetytywnego porównania tych dwóch postaci; por. VICKERS 1973: 379; zob. jednak ROSENMEYER 1982: 138, 140 i HEATH 2005: 224—226 nt. negatywnego wydźwięku wszystkich zwierzęcych metafor w *Orestei* (“his [Agamemnona — J.K.] action are more savage than anyone else’s in the play” — 226).

<sup>62</sup> γύναι (Ajschylos, *Agamemnon* 1625); δυοῖν γυναικοῖν [...] θήλεια γὰρ φρήν (Ajschylos, *Ofiarnice* 304n.) z komentarzami FRAENKELA (1950: 3.769) i GARVIEGO (1986: 121).

<sup>63</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 1654nn., 1657; por. AÉLION 1983: 2.272; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 113n.; CONACHER 1987: 56; ZEITLIN 1996: 89—98, zwł. 94n.; McCLURE 1999: 97nn.

<sup>64</sup> δίκη δ’ ἐν χερσὶ καὶ αἰδῶς | οὐκ ἔσται, βλάψει δ’ ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα (Hezjod, *Prace i dni* 192n.); Homerowe paralele przytacza WEST 1978: 203.

mordować go w łaźni, schwytanego w szatę-sieć. Odnajdujemy ją w *Orestei* oraz w *Elektrze* Eurypidesa<sup>65</sup>. Alternatywną wobec niej jest wersja przedstawiona już w *Odysei*, zgodnie z którą Agamemnon zgładzony został podczas uczty wydanej — przez Ajgistosa zresztą — z okazji jego szczęśliwego powrotu. Do niej z kolei nawiązuje *Elektra* Sofoklesa<sup>66</sup>. Choć tak bardzo różne, w jednym wszelako tradycje te zgadzają się z sobą. Powróciwszy do domu, Agamemnon „niegodną (*ou kalōs*) zginął śmiercią”<sup>67</sup>.

Na pozór mniej drastyczny wariant, wariant „uczty”, już w *Odysei* zobrazowany zostaje wymownym homeryckim porównaniem. Agamemnon zgładzony został „tak, jakby ktoś zabił wołu u żłobu”, jego towarzysze ginęli zaś zarzynani „niczym świnię o białych zębach”<sup>68</sup>. Być może to już wczesne echa metaforyki rytuału ofiarniczego, towarzyszące literackim wyobrażeniom tego zdarzenia, tak wyraźnie zaznaczającej swą obecność w *Orestei*. Z pewnością natomiast porównanie to dobitnie podkreśla bezbronność i bezzadność, pasywność ofiary<sup>69</sup>, ginącej w sposób tak dalece odmienny niż ci, którzy znaleźli swój koniec w walce, na ostrzach włóczni lub strzał wrogów. Dla tych ostatnich heroiczna, „dobra” śmierć (choć trudno ją uznać za „sukces”) staje się przepustką do pośmiertnej sławy (*kleos*). W Homerowym bohaterze „wszystko jest piękne”, nawet wtedy, gdy leży „przebity ostrym spiżem”<sup>70</sup>. „Poprzez »dobrą śmierć« — zauważa I. Morris — śmierć na polu walki, heros odnosi zwycięstwo nad losem; staje się niemal nieśmiertelny i to dzięki temu właśnie, co nigdy udziałem nieśmiertelnych nie jest: umieraniu”<sup>71</sup>.

<sup>65</sup> Eurypides, *Elektra* 157; zob. też Eurypides, *Orestes* 25, 367; nt. „ostatniej kąpieli Agamemnona” w Ajschylosowej *Orestei* zob. SEAFORD 1984.

<sup>66</sup> Sofokles, *Elektra* 193nn. (ἐν κοίταις πατρώϊαις), 203n. (δείπνων ἀρρήτων); zob. JEBB 1894: 35; KELLs 1973: 93n.; MARCH 2001: 152; FINGLASS 2007: 160n.; zob. też Sofokles, *Elektra* 284 (δυστάλαινα δαίς); JEBB (1894: 45n.) za Eustatiosem uważa jednak, że ta ostatnia to uczta wystawiana przez Klytajmestrę świętującą w ten sposób zgładzenie męża (podobnie SEAFORD 1985: 317); *contra*: KELLs 1973: 99; DAVIDSON 1988: 51n.; nierozstrzygająco, choć ze wskazaniem na wersję Homerową, FINGLASS 2007: 185.

<sup>67</sup> ἔφθιθ' οὗτος οὐ καλῶς, μολὼν | εἰς οἶκον (Ajschylos, *Eumenidy* 458n.; przekład Srebrnego, zmodyfikowany); por. ADKINS 1960: 162n.; LLOYD-JONES 1987: 13 (w odniesieniu do *Orestei*).

<sup>68</sup> ὥς τις τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ [...] περὶ δ' ἄλλοι ἐταῖροι νωλεμέως κτείνοντο, σῦες ὥς ἀγριόδοντες (Homer, *Odyseja* 11.411—15; por. 4.535); SEAFORD (1984: 248) uznaje to za metaforę rytualną (zob. dalej), która jednak nie jest częsta w Homerowych poematach (por. HENRICHS 2000: 181).

<sup>69</sup> “[...] proverb[ial] for ease and comfort”, LSJ s.v. φάτνη, odwołując się do *Obrazów* Filostrata (2.10.4): βούς ἐπὶ φάτνῃ — τουτὶ γὰρ τὸ μετὰ τοὺς πόνοὺς τε καὶ τὸ ἐν δείπνῳ; autor ten dodaje jeszcze jeden istotny szczegół do „obrazu” bezbronności Agamemnona (i jego towarzyszy): upojenie.

<sup>70</sup> δεδαϊγμένῳ δέξῃ χαλκῷ [...] πάντα δὲ καλὰ θανόντῃ [sic!] περ (Homer, *Iliada* 22.72n.); por. Tyrtajos fr. 10.22—27 W. i komentarz Bartol (BARTOL — DANIELEWICZ 1999: 1.218).

<sup>71</sup> MORRIS 1989: 304; por. SOURVINOU-INWOOD 1995: 428; podobne wątki ideologiczne towarzyszyły tradycji publicznych pogrzebów bohaterów w klasycznych Atenach; por. 193nn.

Jeszcze bardziej drastycznie nie licuje z heroicznym paradygmatem druga, alternatywna wersja śmierci Agamemnona, w której zginął on zarąbany w łaźni. Kąpiel to bowiem — jak zauważył J.N. Bremmer w nader zwięzłej, jednostronicowej notce — chwila, w której bohater-mężczyzna staje w swej nagości zupełnie bezradny i bezbronny<sup>72</sup>. Niczym Homerowy Hektor tuż przed pojedynkiem z Achillem, gdy w chwili dramatycznej rozterki ogarniają go wątpliwości i lęk<sup>73</sup>:

Nie, ja nie pójde go o nic prosić. On nie zna litości! | Ani mi czci nie okaże (*aide-setai*), lecz bezbronnego (*gymnon*) zabije, | jakby zabijał kobietę, gdy tylko broń swą odłożę<sup>74</sup>.

„Cześć”, o której mówi tu Hektor, to należna błagalnikom *aidōs*<sup>75</sup>. Nie doznawszy jej ze strony Achillesa, nagi i bezbronny zginie — zginąłby — śmiercią „szpetną” i niegodną bohatera. Tak jak zginął Agamemnon, gdy zabrakło *aidōs* ze strony Klytajmestry, którą winna była swojemu mężowi.

„Synu Peleusa szczęśliwy, bogom podobny Achillesie, który pod Troją z dała od Argos zginąłeś” — skarży się więc Atryda w Hadesie najlepszemu spośród Achajów i jednocześnie błogosławi los tego ostatniego, jego sławną śmierć oraz honory oddane mu podczas pogrzebu<sup>76</sup>, słowem wszystko to, czego jemu samemu nie dane było zaznać. Zamknięta została dlań również alternatywna droga do heroicznej chwały, której patronem jest Odyseusz: droga szczęśliwego powrotu (*nostos*), zwieńczonego zwycięstwem i łozem wiernej małżonki, której to drogi wielką pieśnią jest *Odyseja*. Tymczasem zarżnięty podczas uczty „niczym wołu u żłobu” czy też zarąbany w łaźni<sup>77</sup> Agamemnon jest modelowym, ba, przysłowiowym wręcz

<sup>72</sup> BREMMER 1986; por. DAVIES 1987: 67 i p. 23 (uważa on tę wersję śmierci za dużo bardziej „frightening” i „sordid”); nt. seksualnych konotacji tego motywu zob. RABINOWITZ 1981: 173; por. też GOLDBILL 1984: 187.

<sup>73</sup> Nawiązanie do *aidōs* (αἰδέσεται) w tym passusie dotyczy przede wszystkim problemu należnych błagalnikom czci i szacunku; por. CAIRNS 1993: 116; KIRK 1986—1993 (Richardson) 6.119.

<sup>74</sup> μή μιν ἐγὼ μὲν ἴκωμαι ἰών, ὃ δέ μ' οὐκ ἐλεήσει | οὐδέ τί μ' αἰδέσεται, κτενέει δέ με γυμνὸν ἐόντα | αὐτὼς ὥς τε γυναῖκα, ἐπεὶ κ' ἀπὸ τεύχεα δύω. (Homer, *Iliada* 22.123nn.); por. wymowną antytezę w *Oszalałym Heraklesie* Eurypidesa: ἀλλὰ γυμνωθεὶς ὅπλων | ξὺν οἷς τὰ κάλλιστ' ἐξέπραξ" ἐν' Ἑλλάδι | ἐχθροῖς ἐμαυτὸν ὑποβαλὼν αἰσχροῦς θάνω; (1382nn.); zob. też ADKINS 1960: 158.

<sup>75</sup> Por. CAIRNS 1993: 116; KIRK 1986—1993 (Richardson) 6.119.

<sup>76</sup> Homer, *Odyseja* 24.36n.; por. HEUBECK ET AL. 1990—1998: 3.363; nt. echa tej wypowiedzi w *Orestei* i w *Elektrach* zob. GARVIE 1986: 136; GARNER 1990: 121.

<sup>77</sup> W *Elektrze* Sofoklesa Agamemnon zabity zostaje toporem (97n., 195n., 484—7), w *Orestei* prawdopodobnie mieczem (Ajschylos, *Agamemnon* 1262n.; 1525nn.; *Ofiarnice* 1010nn.), choć pewne świadectwa — w tym również ikonograficzne (DAVIES 1987: 68n.; por. PRAG 1985: 3nn.) — sugerować mogą, iż bronią był tu także topór (por. Ag. 1125nn.; *Cho.* 889); dyskusja: FRAENKEL 1950: 3.886—9 (miecz); LESKY 1967: 20n. (kwestia otwarta); DAVIES 1987 (topór); *contra* Davies: SOMMERSTEIN 1989; PRAG 1991; zob. też COURT 1994: 268n.; nt. broni zabójców w *Elektrze* Eurypidesa zob. dalej.

przykładem powrotu nieszczęśliwego *nostos* i „zgubnego ugoszczenia”<sup>78</sup>, na tle których tyle lepszym jawi się tragiczny i heroiczny zarazem los Achilleś<sup>79</sup>. O przebiegłym Odyseuszu, prawdziwym „człowieku sukcesu”, już nie wspominając<sup>80</sup>.

Skarga Homerowego Agamemnona<sup>81</sup> rozbrzmiewa echem w tragedii — w *Ofiarnicach* i w obydwu *Elektrach* — tym razem w pieśniach jego dzieci:

Gdybyż cię, ojcze mój, tam, pod Troję, wśród krwawych walk, likijski miecz zba-  
wił by żywota! Swoją dom byś okrył świetnym blaskiem chwały (*eukleia*). | Mó-  
wiono by wśród ludzi: | „To jego dzieci, patrzcie!” | I miałbyś mogiłę wysoką |  
z zamorskiej sypaną ziemi — znośną dla twoich, ojcze<sup>82</sup>.

Lament brata podejmuje następnie Elektra, tym razem jednak w duchu tradycji, której patronuje Odyseusz, a nie tragiczny heroizm Achilleś: „Nie i u Troi bramy nie trza było ci, ojcze, paść [...] O, niechby raczej twoi zabójcy tak pomarli!”<sup>83</sup> W podobny sposób Agamemnona opłakuje Sofoklesowa Elektra — „nieszczęsnego ojca, którego morderczy Ares w barbarzyńskiej ziemi nie przyjął w gościnę, lecz matka moja i jej gach niczym drwale drzewo morderczym toporem głowę mu rozrąbali”<sup>84</sup>. Tego samego Agamemnona wreszcie, w żałobnej skardze Elektry Eurypidesa, wracającego spod Troi żona „nie przyjęła wieńcami”, ale „na pohańbienie (*lōba*) rzuciła mieczom dwusiecznym Ajgistosa”<sup>85</sup>.

<sup>78</sup> Przysłowiowa Ἀγαμεμνόνειος δαΐς (Eustatios 1507; komentarz do *Odysei* 4.528) opisująca los τῶν ἐπ’ ὀλέθρῳ εὐωχουμένων; przysłowie to dotyczy pierwszego Homerowego wariantu śmierci Agamemnona.

<sup>79</sup> Jak zwięźle ujmuje to NAGY (1999<sup>2</sup>: 102), otwierająca się przed nim alternatywa to “either a *nostos* without *kleos* or *kleos* without *nostos*”.

<sup>80</sup> Por. Homer, *Odyseja* 24.192—202; zob. też HEUBECK ET AL. 1990—1998: 3.364 (“he contrasts the ὄλβος of Achilles with the immensely greater ὄλβος of Odysseus”), 380.

<sup>81</sup> Przede wszystkim zaś myśl przypisana cieniowi Achilleśa w odpowiedzi na skargę Atrydy (Homer, *Odyseja* 24.30—34): ὥς ὄφελες τιμῆς ἀπονήμενος, ἥς περ ἄνασσες, | δῆμῳ ἔνι Τρώων θάνατον καὶ πότμον ἐπισπεῖν· | τῷ κέν τοι τύμβον μὲν ἐποίησαν Παναχαιοί, | ἡδέ κε καὶ σῶι παιδί μέγα κλέος ἦρα” ὅπισσω· | νῦν δ’ ἄρα σ’ οἰκτίστωι θανάτῳ εἴμαρτο ἁλῶναι; „powinieneś być raczej zginąć na ziemi trojańskiej, otoczony wciąż tych, nad którymi panowałeś: Panachajowie wystawiliby ci grób, a twojemu synowi byłaby wielka chwała. A oto, jak okrutnej śmierci stałeś się łupem” (przekład J. Parandowskiego).

<sup>82</sup> εἰ γὰρ ὑπ’ Ἰλῖϊ | πρὸς τινος Λυκίων πάτερ | δορίμητος καθαρίσθης· | λιπὼν ἂν εὐκλειαν ἐν δόμοισιν | τέκνων τ’ ἐν· κελεύθῳ ἐπιστρεπτον αἰῶ | κτίσας πολύχωστον ἂν εἶχες | τάφον διαποντίου γᾶς, | δώμασιν εὐφρόρητον (Ajschylos, *Ofiarnice* 345—54).

<sup>83</sup> μηδ’ ὑπὸ Τρωΐας τείχεσι φθίμενος πάτερ | [...] τεθάφθαι | πάρος δ’ οἱ κτανόντές νιν οὕτω δαμῆναι (Ajschylos, *Ofiarnice* 363—67); składnię tego fragmentu (inf. τεθάφθαι jako nierzeczywiste życzenie) uzupełnia scholiasta: λείπει τὸ ὠφελές; por. GARVIE 1986: 140.

<sup>84</sup> πατέρ’ ὃν κατὰ μὲν βάρβαρον αἶαν | φοίνιος Ἄρης οὐκ ἐξένισεν, | μήτηρ δ’ ἡμὴ χῶ κονολεχὴς | Αἰγισθος ὅπως δρῶν ὑλοτόμοι | σχίζουσι κάρᾳ φονίῳ πελέκει (Sofokles, *Elektra* 94—9); por. Homer, *Odyseja* 5.308—11, 11.406—11; JEBB 1894: 21; KAIBEL 1911: 85; FINGLASS 2007: 127.

<sup>85</sup> οὐ μίτραισι γυνὰ σε | δέξατ’ οὐδ’ ἐπὶ στεφάνοις, | ξίφεσι δ’ ἀμφιτόμοις λυγρὰν | Αἰγίσθου λῶβαν θεμένα (Eurypides, *Elektra* 162—5); ξίφεσι rozumiem (za: CROPP 1988: 111) jako dopełnie-

Agamemnon zginął „haniebnie”, „hańba” zaś jego śmierci ma wymiar podwójny. To z jednej strony dyshonor, jaki spotkał jego samego, gdy został zabity w nielicujących z jego heroicznym statusem okolicznościach, nagi, jak zwierzę — dzikie lub ofiarne — „a do tego z ręki kobiety”; dyshonor, który nie opuszcza go nawet po śmierci, pochowanego bez należytą królowi-bohaterowi, pogromcy Troi czy po prostu mężowi, „panu domu” czci. Innymi słowy, to brak *timē* w pasywnym sensie, rozumianej jako to, co mu się należało, a czego nie zaznał, oraz w znaczeniu czynnym, jako zamach na jego status. „Zginął *atimōs*” — mówi o ojcu Elektra w *Ofiarnicach* i w tragedii Sofoklesa<sup>86</sup>. „Nie skończyli bez należytą im *timē*” — z gryzącą ironią podsumowuje śmierć jego i Kassandry Klytajmestra w *Agamemnonie*<sup>87</sup>. „Grób jego znieważony (*ētimasmenos*)” — skarży się Elektra Orestesowi w dramacie Eurypidesa; jego śmierć i pochówek to „haniebne krzywdy”, o których opowiada chór *Ofiarnic*; cały „dom w hańbie (*atima*)”, „wszystko hańba” — wykrzykuje Orestes w tym samym dramacie, wysłuchawszy lirycznej opowieści Elektry i chóru o zabójstwie ojca oraz jego niegodnym pochówku<sup>88</sup>.

„Hańba” Agamemnona to jednak więcej niż tylko zamach na należną mu (tak za życia, jak i po śmierci) *timē* ze strony jego morderców. „Upolowany i schwytyany (*ethēreuthēs*) w kajdany bez spizu”, został zabity w „szpetnymi utkanej zamysłami (*aischrōs bouleutoisin*) szacie-sieci”<sup>89</sup>; jego krew „najszeptniej przelaną” (*aischista haimata*) Zeusowi, jako mścicielowi (*epikouros*), powierza Elektra Eurypidesa; jego śmierć to wreszcie „najszeptniejszy dyshonor” (*aischistē aikia*), jak ją opisuje chór Sofoklesowej *Elektry*<sup>90</sup>, a wszystko to najzwyczajniej, najbardziej lapidarnie uj-

nie dalsze, a nie instrumentalis; „miecze” należą tym samym do Ajgistosa, bronią zaś Klytajmestry jest tu topór (Eurypides, *El.* 160, 279, 1160); por. też DENNISTON 1939: 69; SOMMERSTEIN 1989: 296 i p. 2; KOVACS (por. 1996: 100n.) dostrzega składniową niekompatybilność genetiwu Αἰγίσθου, preferując emendację Αἰγίσθω; być może „mieczowa robota” Ajgistosa (i „pohańbienie”, λῶβα, Agamemnona) jest tu aluzją do rytualnego okaleczenia zwłok (CROPP 1988: 111), wyraźnie zaznaczonego w *Orestei* i w *Elektrze* Sofoklesa (zob. dalej).

<sup>86</sup> ἀτίμως ἀπόλετο (Ajschylos, *Ofiarnice* 96); θανὼν ἄτιμος (Sofokles, *Elektra* 444).

<sup>87</sup> ἄτιμα δ' οὐκ ἐπραξάτην (Ajschylos, *Agamemnon* 1442); por. DENNISTON — PAGE 1957: 203; przekład S. Srebrnego: „wzięli zapłatę oboje” opiera się na alternatywnym rozumieniu przymiotnika ἄτιμος (por. LSJ s.v. II.3), które przyjmuje m.in. FRAENKEL (1950: 2.684): “without their due (reward or punishment) being given them”; por. WINNINGTON-INGRAM 1983b: 110 (“not undeserved”); zob. też AMMENDOLA 1955: 229n. (obie możliwości).

<sup>88</sup> Ἀγαμέμνονος δὲ τύμβος ἡτμασμένος (Eurypides, *Elektra* 323); κλύεις πατρώιους δῦας ἀτίμους (Ajschylos, *Ofiarnice* 444); πᾶν ἀτίμως ἔλεξας (434); por. ADKINS 1966: 91n.; FÖLLINGER 2009: 146.

<sup>89</sup> πέδαις δ' ἀχαλκεύτοις ἐθηρεύθης [...] αἰσχροῦς τε βουλευτοῖσιν ἐν καλύμμασιν (Ajschylos, *Ofiarnice* 493n.); nt. metaforyki ofiarnej zob. dalej; nt. metaforyki łowów w *Orestei* zob. KUMANIEC-KI 1930: 102n.; GUÉPIN 1968: 26n.; VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972 (zwł. 146 — Agamemnon); DUMORTIER 1975a: 71—87; nt. szaty-sieci zob. dalej.

<sup>90</sup> Ζεῦ Ζεῦ, πατρί θ' αἰμάτων | αἰσχίστων ἐπικούρος (Eurypides, *Elektra* 137n.); ἄ [sc. γένους] νιν κατέπεφεν αἰσχίσταις ἐν αἰκίαις (Sofokles, *El.* 487); na znaczenie „dosadnego” (*strong*) pojęcia



muje cytowana już wypowiedź Ajschylosowego Orestesa: „gdy przybył do domu, niegodną (*ou kalōs*) zginął śmiercią”<sup>91</sup>. To, co szpetne, godne wstydu, *aischron*, w tym zdarzeniu dotyka przede wszystkim samej ofiary i jego bliskich. Niczym błoto lub brud przylepia się ono jednak też do sprawców. „Szpetna” staje się nie tylko sama śmierć, lecz także i zabójstwo. Jego hańba zwraca się również przeciwko Ajgistosowi i Klytajmestrze...

### CZYN NAJBARDZIEJ *AISCHRON*

Śmierć Agamemnona, sposób, w jaki zginął, towarzyszące temu okoliczności — wszystko to składa się na *aischron*, które jednak „oblepia” zarówno ofiarę, jak i sprawców. To z jednej strony „hańba” dotycząca samego Agamemnona, którego „znieważył” w ten sposób Ajgistos, opisany przez Orestesa w *Ofiarnicach* wymownym w swej dwuznaczności epitetem *aischyntēr*<sup>92</sup>, z drugiej zaś „haniebnie” postępowanie samego cudzołożnika, później „małżonka”; „szpetnieś (*aischrōs*) wziął matkę na żonę” — wyrzuca martwemu już Ajgistosowi Eurypidesowa Elektra.

To jednak przede wszystkim „hańba” Klytajmestry. Już w *Odysei* zresztą jej postępowanie opisane zostaje wymownym i skądinąd dwuznacznym (bo mogącym odnosić się zarówno do sprawcy, jak i do ofiary) epitetem „haniebny czyn” (*ergon aeikes*)<sup>93</sup>. Tragicy zaś wynoszą ową „haniebność” na wyżyny potępienia, najdobitniej wyrażonego w gniewnym i lapidarnym ustępstwie (*concessio*), które w swym oskarżeniu Orestesa czyni Tyndareos:

Bo gdy wyzionął ducha Agamemnon | rażony w głowę ręką mojej córki | — czyn to haniebny (*aischiston ergon*), wcale go nie chwałę...<sup>94</sup>

aikía (“dyshonor”, “outrage”) w pierwszej części Sofoklesowej *Elektry* zwraca uwagę SEGAL 1966: 476.

<sup>91</sup> ἔφθιθ’ οὗτος οὐ καλῶς, μολὼν | εἰς οἶκον (Ajschylos, *Eumenidy* 458n.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany).

<sup>92</sup> καταισχυντήρ (Ajschylos, *Agamemnon* 1363); αἰσχύνων (1626); αἰσχυντήρ (Ajschylos, *Ofiarnice* 990); por. Lizjasz, *W sprawie zabójstwa Eratostenesa* (1) 49 (καταισχύνοισι); nt. „obosiecznej” natury tych epitetów zob. CAIRNS 1993: 181; nt. ich odniesienia do cudzołożnika i cudzołóstwa (w co powątpiewa OSTWALD 1969: 37) zob. GARVIE 1986: 323n.; UNTERSTEINER 2002: 471.

<sup>93</sup> Homer, *Odyseja* 4.533; por.: ADKINS 1960: 43 (który widzi w tym określeniu wyłącznie ocenę postępowania Klytajmestry) i CAIRNS 1993: 63 (który dostrzega w nim również odniesienie do związanej ze zdradą żony „hańby” samego Agamemnona).

<sup>94</sup> ἐπεὶ γὰρ ἐξέπνευσεν Ἀγαμέμνων βίον, | κάρα θυγατρὸς τῆς ἐμῆς πληγείς ὑπο, | αἰσχιστον ἔργον (οὐ γὰρ αἰνέσω ποτέ) (Eurypides, *Orestes* 496nn.; przekład J. Łanowskiego).

Najdobitniej, bo też, mimo wszystko, Tyndareos reprezentuje tu właśnie sprawę swojej córki. Jej potępienie w jego ustach nie nosi żadnych znamion subiektywizacji. Hańba zgłodzonego męża wyraźnie zwraca się przeciwko mężobójczyni — a także jej współnikowi<sup>95</sup>. Zabójstwo Agamemnona objawia się jako „niewybaczalne naruszenie rodzinnej *aidōs*”; jako niewybaczalne *aischron*<sup>96</sup>. „Wciąż postępujesz najbardziej szpetnie (*aischista*), ty, która sypiasz z nieczystym mordercą” — wyrzuca matce Elektra Sofoklesa, bo „przecież się nie godzi (*ou kalon*) poślubić wroga dla zemsty za dziecko”<sup>97</sup>. „Haniebnie (*aikōs*) sprzedano mnie” — mówi Ajschylosowy Orestes w dramatycznym dialogu z matką; „gdzież ta zapłata, którą wzięłam przy sprzedaży?” — zauważa przytomnie błagająca o życie Klytajmestra, na co syn ma już gotową i retorycznie celną odpowiedź:

Wstyd mi (*aischynomai*) jawnie ci rzucić tę obelgę (*oneidisai*) w oczy<sup>98</sup>.

„Obelgą” jest — zapewne — cudzołożny związek matki z Ajgistosem; „hańba”, którą Orestes „wstydzi się” nazwać po imieniu<sup>99</sup>. Podobne w duchu retoryczne „pominięcie” (*praeteritio*) odnajdujemy w słowach Eurypidesowej Elektry (*Orestes*):

Ona spętała męża mocną siecią, | zabiła męża — dlaczego, nie, pannie (*parthenōi*) niepięknie (*ou kalon*) mówić<sup>100</sup>.

Postrzeganie cudzołóstwa jako zamachu na „honor” i cześć zdradzanego męża jest zjawiskiem w patriarchalnych kulturach powszechnym; klasyczne Ateny nie stanowią tu wyjątku. Dość wspomnieć przywoływaną już wielokroć argumentację

<sup>95</sup> Oraz samemu Tyndareosowi, na co zwraca uwagę VERRALL (1905: 226): “Clytemnestra was a dishonour to her father, a bitter disgrace”; por. też słowa samego Orestesa (Eurypides, *Orestes* 557), sugestywnie przetłumaczone przez J. Łanowskiego: „A twoja córka — wstyd rzec: moja matka” (ή σὴ δὲ θυγάτηρ (μητέρ’ αἰδοῦμαι λέγειν)).

<sup>96</sup> “Unpardonable breach of familial *aidōs*” (CAIRNS 1993: 244) — komentarz do Sofoklesowej Elektry 559, gdzie jednoznacznie zostaje to opisane jako αἰσχρόν; zob. dalej; por. WINNINGTON-INGRAM 1980: 220.

<sup>97</sup> αἰσχιστα πάντων ἔργα δρώσα τυγχάνεις | ἥτις ξυνεύδεις τῷ παλαμναίῳ (Sofokles, *Elektra* 586n.); οὐ γὰρ καλὸν | ἐχθροῖς γαμῆσθαι τῆς θυγατρὸς οὐνεκα (593n.; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany); por. CAIRNS 1993: 241 i p. 93.

<sup>98</sup> αἰκῶς ἐπράθην ὦν ἔλευθέρου πατρός. | ποῦ δὴθ’ ὁ τίμος ὄντιν’ ἀντεδεξάμην | αἰσχύνομαι σοι τοῦτ’ ὀνειδίσαι σαφῶς (Ajschylos, *Ofiarnice* 915nn.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany).

<sup>99</sup> “The price she received was Aegisthus” (GARVIE 1986: 298); por. CASEVITZ 1997: 26; “His use of *aischynomai* places his mother’s conduct in the category of the shameful” (CAIRNS 1993: 188); por. też GARVIE 1986: 296.

<sup>100</sup> ἡ πόσιν ἀπείρωι περιβαλοῦς ὑφάσματι | ἔκτεινεν· ὦν δ’ ἔκατι, παρθένῳ λέγειν | οὐ καλόν (Eurypides, *Orestes* 25nn.; przekład J. Łanowskiego); por.: ἃ δ’ ἐς γυναικας (παρθένῳ γὰρ οὐ καλόν | λέγειν) σιωπῶ (Eurypides, *Elektra* 945n.) — tym razem w odniesieniu do Ajgistosa.

Eufiletosa, który konstruuje obraz swej zemsty jako wymierzonej w majestacie polis kary, czyni mimo wszystko ukłon w stronę tego właśnie motywu, nie raz i nie dwa opisując postępowanie swej ofiary językiem „hańby” i „wstydu”<sup>101</sup>. Jego własnej hańby i wstydu spadającego na jego dom. Równie silnie zakorzenione wydaje się jednak także kojarzenie cudzołóstwa z hańbą (*aischron*) sprawcy — czy raczej sprawców. Wymownej tego ilustracji dostarcza autor cytowanych już *Mów Podwójnych* (*Dissoi logoi*) w traktacie dotyczącym antynomii *kalon* i *aischron*. Wśród przedstawionych przykładów tego ostatniego prominentne miejsce zajmuje właśnie dopuszczanie się cudzołóstwa. *Aischron* leży tu jednoznacznie po stronie sprawcy, jego „ofiara” zaś nie zostaje nawet w tym kontekście wspomniana. Na uwagę zasługuje też wyraźne gramatyczne zróżnicowanie tego wywodu, swoista „gradacja” hańby: to, co dla cudzołożnika jest „szpetne” (*aischron*), dla dopuszczającej się tego samego kobiety jest sprawą „najbardziej szpetną” (*aischiston*)<sup>102</sup>.

Być może oceny te są świadectwem „przenikania moralności” do języka wartości kompetytywnych. Taki wniosek byłby zapewne uzasadniony, jeśli wziąć pod uwagę „hańbę” samego cudzołożnika, niekoniecznie jednak już jego kochanki. Dyskurs „honoru” i „wstydu” (czy raczej całej gamy rozmaitych pojęć konwencjonalnie tłumaczonych tą antynomią) wyznacza bowiem kobietom i mężczyznom zgoła odmienne „funkcje” w zakresie kształtującej go „kompetycji”. O „honor” aktywnie współzawodniczą z sobą tylko mężczyźni, kobietom zaś przypada jedynie rola jego pasywnych „depozytariuszek”, a jest on przy tym w obsesyjny niemal sposób utożsamiany z seksualną czystością<sup>103</sup>. Wyłączone z kompetycji o „honor” mogą więc mimo wszystko go stracić. Jak w każdym współzawodnictwie, tam, gdzie pojawia się zwycięzca, musi być również przegrany. Kto „zdobywa” honor, odbiera go komuś innemu. W przypadku cudzołóstwa za „zwycięzcę” uchodzi z reguły sam cudzołożnik (któremu jednak „przenikanie moralności” zdążyło już przyklepić etykietę *aischron*). Stroną przegraną zaś jest nie tylko „zhańbiona” w ten sposób kobieta, lecz także, a wręcz przede wszystkim, mężczyzna, któremu jest ona podległa.

<sup>101</sup> Lizjasz, *W sprawie zabójstwa Eratostenesa* (1) 16 (ὁβριζων), 25 (ὁβριζει); por. COHEN 1991: 141—145; 1995: 148.

<sup>102</sup> 90.2.5 DK; por. CAIRNS 1993: 181 i p. 5; zdrady małżeńskie czy utrzymywanie nałożnic (παλλακαί) przez żonatych mężczyzn nie było jednak w klasycznych Atenach źródłem szczególnego oburzenia; oczekiwano jedynie od męża, aby przez szacunek dla swojej żony (lub innych kobiet z rodziny) nie wprowadzał kochanek do swojego domu; por. [Demostenes], *Przeciwko Neairze* (59) 21n.; [Andokides], *Przeciwko Alkibiadesowi* (4) 14.

<sup>103</sup> COHEN 1991: 140nn.; CAIRNS 1993: 186n. (Ajschylos); BURNETT 1998: 142n.; zob. też LACEY 1968: 69n.; por. BRETAU — ZAGNOLI 1980: 47.

## NIEBEZPIECZNE PIEŚNI

Moc sprawcza dyskursu „hańby” — owej hańby związanej ze śmiercią Agamemnona — najwyraźniej objawia się w jego szczególnym dramaturgicznym kontekście, którym jest tyle poetycka, ile rytualna forma lamentu<sup>104</sup>: monodycznego, jak w *Elektrze* Eurypidesa<sup>105</sup>, bądź antyfonalnego, jak w *Ofiarnicach* i w tragedii Sofoklesa. W tej drugiej postaci, śpiewany naprzemiennie przez chór i aktorów (tu odgrywających Elektrę i — w *Ofiarnicach* — Orestesa), odpowiada on podanej przez Arystotelesa definicji strukturalnego elementu tragedii nazywanego *kommos*, choć w dramacie Sofoklesa (i po części Eurypidesa) pełni on, rzecz jasna, funkcję parodosu<sup>106</sup>.

Lament antyfonalny to lament wykonywany naprzemiennie przez dwie grupy żałobników: z reguły intonujących pieśń najbliższych zmarłego z jednej strony i uczestniczących w obrządku obcych z drugiej; tym ostatnim, z kolei, przypadać zwykła rola „chóru”<sup>107</sup>. To zjawisko bardzo tradycyjne, nieograniczone bynajmniej do samej tylko kultury greckiej (starożytnej i nowożytnej), lecz dobrze poświadczane w innych cywilizacjach śródziemnomorskich i do tego z bardzo różnych okresów historycznych<sup>108</sup>. Dominującą rolę odgrywały w nim zawsze kobiety, zarówno jako „przodownice”<sup>109</sup>, jak i towarzyszący tym ostatnim „chór”<sup>110</sup>. Mimo

<sup>104</sup> Fundamentalnym opracowaniem tego problemu (dla kultury tak staro-, jak i nowogreckiej) pozostaje wciąż ALEXIOU 2002<sup>2</sup> (oryg. 1974); z wcześniejszych studiów warto wymienić prace: REINERA (1938) i MARTINO (1975<sup>2</sup>: 195—235); śladem Alexiou podąża HOLST-WARHAFT (1992); jako studia tragicznego lamentu na uwagę zasługują też: WRIGHT 1986; FOLEY 2001: 19—56 (oryg. w SOMMERSTEIN ET AL. 1993: 101—144), 152n.; MCHARDY 2004 (zwł. 94—97), DUE 2006 (wstęp i rozdz. I, 1—56); STEARS 2008.

<sup>105</sup> Eurypides, *Elektra* 112—166; z chwilą wejścia chóru przechodzi on w stosunkowo krótki lament antyfonalny (167—212); nie biorą go jednak pod uwagę WRIGHT (1986) i HOSE (1990: 1.240—56).

<sup>106</sup> WRIGHT (1986: 89n.) zwraca uwagę na fakt, iż posiada on w związku z tym formę charakterystyczną dla parodos (anapestyczne metrum, astroficzna struktura), zachowując jednak treści „właściwego” lamentu; por. WINNINGTON-INGRAM 1980: 335 (o parodos Elektry): “this subtle *kommos*”.

<sup>107</sup> Por. ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: 13; SEREMETAKIS 1991: 106n.

<sup>108</sup> Najobszerniejszym studium jest tu MARTINO 1975<sup>2</sup> (zwł. 111—163 i 195—235), dokumentujące rytualne analogie lamentów z bardzo różnorodnych — tak geograficznie, jak historycznie — kultur, jak Lukania, Bałkany, Korsyka (a nawet Polska — 140) oraz cywilizacje starożytne (nt. zjawiska antyfonalności zob. 132—135); por. ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: 22: “dirge is always strongest where the law of vendetta flourishes”; zob. też SWIFT 2010: 306n.

<sup>109</sup> Jak korsykańskie *voceratrici* (por. WILSON 1988: 378nn.) — z których bodaj najśłynniejszą, choć fikcyjną, jest tytułowa bohaterka powieści P. MÉRIMÉE *Colomba* — czy nowogreckie *moirologistrai*.

<sup>110</sup> Por. ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: 131—150; SEREMETAKIS 1991: 99—120; HAME 2008: 3nn. (Grecja antyczna i nowożytna); zob. też WILSON 1988: 379 (Korsyka); na uniwersalność tej struktury zwraca uwagę MARTINO 1975<sup>2</sup>: 133n.; nt. lamentu jako specyficznie kobiecej formy dyskursu w li-

owej zaskakującej formalnej jednorodności pod względem tematycznym, nawet w tym samym kręgu kulturowym, lament lamentowi nie jest równy. Inaczej bowiem opłakiwany jest ten, kto zmarł w podeszłym wieku, inaczej ten, który przed czasem dokonał żywota, jeszcze inaczej zaś ten, kto zginął śmiercią gwałtowną<sup>111</sup>. W tym ostatnim przypadku lamentującym kobietom przypada rola szczególna.

„Gdy zmarły jest opłakiwany (*ototyzetai*), pojawia się mściciel (*blaptōn*)” — czytamy, być może<sup>112</sup>, w *Ofiarnicach*. Kommos tej tragedii, ze względu na swą złożoność i rozmiary nazywany wielkim, jest dosłownie modelowym przykładem „agresywnego lamentu”, towarzyszącego opłakiwaniu ofiary przemocy. Dosłownie, bo też dla kultury starogreckiej stanowi jedyne tak dobitne świadectwo niebezpiecznego związku między słowem i czynem, dobrze udokumentowanego w innych cywilizacjach, w których agresywny lament kobiet i odwetowa przemoc mężczyzn to zjawiska niemal komplementarne w obliczu gwałtownej śmierci bliskiej osoby<sup>113</sup>.

Fakt, iż po ilustrację rytualnej praktyki sięgać musimy do literackiej fikcji, sam w sobie jest nader wymowny. Brak historycznych świadectw, przedstawiających autentyczne „agresywne lamente”, łączyć bowiem możemy, zapewne, z fundamentalnymi przemianami w tym właśnie zakresie, które tak w Atenach, jak i w wielu innych greckich *poleis* dokonywały się już u progu epoki historycznej<sup>114</sup>. Na gruncie attyckim wiążą się one z osobami dwóch prawodawców: Kreteńczyka Epimenidesa i Solona. Według późniejszych świadectw wprowadzili oni regulacje, które uczynić miały Ateńczyków „bardziej umiarkowanymi w sprawach rytuałów żałobnych” przez „odrzućenie” wszystkiego tego, co było w nich „okrutne

---

terackich zabytkach starożytnej Grecji zob. McCLURE 1999: 40—47; GRIFFITH 2001: 124; MURNAGHAN 2005: 248.

<sup>111</sup> Zob. WILSON 1988: 379nn. (Korsyka); por. ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: 40, 179.

<sup>112</sup> ὀτοτύζεται δ' ὁ θνήσκων, | ἀναφαίνεται δ' ὁ βλάπτων (Ajschylos, *Ofiarnice* 327n.); w taki sposób wers ten tłumaczy MAZON («que la victime soit pleurée, et le vengeur vite apparaît»); podobnie WILAMOWITZ 1900 („ein tender Rächer ersteht“), choć ὀτοτύζεται rozumie on jako medium, za jego podmiot uznając θνήσκων („der tödlich Getroffene stöhnt“); SCHADEWALDT 1932: 322n.; LESKY (1943: 37n.) z kolei imiesłów ten odnosi do gniewnego ducha samego Agamemnona („gefährlich fortwirkende Macht“), co też aprobuje GARVIE (1986: 132); por. FOLEY 2001: 35.

<sup>113</sup> Por. SEREMETAKIS 1991: 118nn. nt. „acoustic violence” lamentu kobiet; zob. też MCHARDY 2004; GLOTZ 1904: 83n.

<sup>114</sup> Chodzi tu szczególnie o delficką legislację fratrii Labyadai (CID I 9), prawo w Ioulis na wyspie Keos (IG XII 5, 593) oraz regulacje Pittakosa z Mityleny, który ograniczył uczestnictwo w pogrzebach do najbliższej tylko rodziny (Cyceron, *O Prawach* 2.66); materiały te i wiele innych zestawia oraz obszernie omawia BŁOK 2006: 201—218; por. DILLON 2001: 272nn.; SOURVINOU-INWOOD 2004: 164n.; fascynujące omówienie ikonograficznych świadectw archaicznych lamentów i ich historycznych przemian znaleźć można w: WEES 1998: 19—41 (por. też BŁOK 2006: 224nn.; STEARS 2008).

i barbarzyńskie<sup>115</sup> — a zarazem obszernie poświadczone jest w innych kulturach śródziemnomorskich (i nie tylko)<sup>116</sup>. Ich prawa obejmowały między innymi: zakaz wynajmowania profesjonalnych płaczków, ograniczenie uczestnictwa kobiet w pogrzebach do najbliższych krewnych zmarłego<sup>117</sup> oraz delegalizację gwałtownych praktyk ekspresji żałoby, w tym przede wszystkim samookaleczeń<sup>118</sup>.

Nie trzeba dogłębných studiów nad tekstami *Ofiarnic* i obydwu *Elektr*, aby stwierdzić, że przedstawione w nich lamenty pozostają w rażącej sprzeczności z przypisywanymi Epimenidesowi i Solonowi regulacjami<sup>119</sup>. Już pierwsze słowa parodos w dramacie Ajschylosa:

chyże dłonie biją w pierś... | czerwone bruzdy krwawią twarz, | krwią świeżą paznokcie znaczą ślad... | od lat już tak, | dzień za dniem<sup>120</sup>,

nie pozostawiają wątpliwości, że mamy tu i mieć będziemy do czynienia z lamentem transgresywnym, sprzecznym z legislacją ateńskich prawodawców. Podobne zjawisko spotykamy w obu *Elektrach*. W tragedii Sofoklesa wyraża się to przede wszystkim jego nadzwyczajną długotrwałością, wielokrotnie podkreślaną przez chór i przez samą tytułową bohaterkę<sup>121</sup>. W *Elektrze* Eurypidesa wreszcie powraca znowu motyw samookaleczenia:

<sup>115</sup> καὶ γὰρ εὐσταλεῖς ἐποίησε ταῖς ἱερουργίαις καὶ περὶ τὰ πένθη προτέρους [...] τὸ σκληρὸν ἀφελὼν καὶ τὸ βαρβαρικόν, ᾧ συνέιχοντο πρότερον αἱ πλείστα γυναῖκες (Plutarch, *Solon* 12.8; por. 21.5: ἐπέστησε δὲ καὶ ταῖς ἐξόδοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς πένθεσι [...] νόμον ἀπείργοντα τὸ ἄτακτον καὶ ἀκόλαστον).

<sup>116</sup> Np. WILSON 1988: 378—381 (Korsyka); ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: 6nn., 91 (Grecja); MARTINO 1975<sup>2</sup>: 121n.; zwięzłe omówienie literatury przedmiotu znaleźć można w: WILSON 1988: 520, p. 32, 33 i 34; zob. też SEAFORD 1994: 87.

<sup>117</sup> Źródła: Demostenes, *Przeciwko Makartatosowi* (43) 62 (fr. 109, Ruschenbusch); Ciceron, *O Prawach* 2.59, 63nn. (fr. 72a Ruschenbusch); Plutarch, *Solon* 21.5 (fr. 72b Ruschenbusch); zob. RUSCHENBUSCH 1966: 96nn.; BŁOK 2010: 200—206; znaczenie tych legislacji dla rozwoju ikonograficznych wyobrażeń lamentu analizuje WEES (1998: 30—41).

<sup>118</sup> MARTINO 1975<sup>2</sup>: 210; SEAFORD 1994: 74—78; por. FOLEY 2001: 23n.; ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: 21n.; DILLON 2001: 271n.; SOURVINOU-INWOOD 2004: 164nn.; MCHARDY 2004: 106n.; STEARS 2008: 143; PHILLIPS 2008: 69n.; SWIFT 2010: 317nn.; podobne legislacyjne ukrocenie gwałtownych praktyk pogrzebowych odnotowuje dla tradycyjnej Albanii DURHAM (1928: 87n.); por. też WILSON 1988: 379 — Korsyka.

<sup>119</sup> Por. SEAFORD 1994: 91n.; MCHARDY 2004: 108—112; HAME 2004: 533n.

<sup>120</sup> πρέπει παρὴς φοῖνισσ' ἀμυγμοῖς | ὄνυχος ἄλοκι νεοτόμῳ | (δι' αἰῶνος δ' ἰγμοῖσι βόσκειται κέαρ) (Ajschylos, *Ofiarnice* 24—9; przekład S. Srebrnego); por. SEAFORD 1994: 91n.; FOLEY 2001: 35; por. *Cho.* 432n. (choć jest kwestią sporną, czy miejsce to odnosi się do rytualnych czynności aktualnie wykonywanych przez chór, czy do minionych wydarzeń, czy może jest nawiązaniem do 24nn.; por. GARVIE 1986, MCCALL 1990: 19n.).

<sup>121</sup> Sofokles, *Elektra* 103nn., 121nn., 141, 147nn.; zob. SEAFORD 1985: zwł. 316nn.; zob. też SWIFT 2010: 336—344 (jej uwagi niewiele jednak wnoszą nowego); por. wcześniej Ajschylos, *Ofiarnice* 26 (δι' αἰῶνος).



W nich to [tj. w lamentach, *gooi* — J.K.] zawsze dzień po dniu, | rozpląwam się i twarz miłą | paznokciami rozszarpuję, | i ręką w głowę ostrzyżoną | biję się po twym zgonie<sup>122</sup>.

Uwagi te nie są jednak wstępem do inkwizytorskiego dochodzenia, na ile zgodne z prawem jest postępowanie tragicznych żałobników oplakujących Agamemnona<sup>123</sup>. To właśnie jego sprzeczność z funkcjonującymi w Atenach regulacjami ceremonii pogrzebowych wydaje się kluczem do jego znaczenia. Legislacje Epimenidesa i Solona miały bowiem miejsce, według wszelkiego prawdopodobieństwa, w bardzo konkretnym momencie historycznym. Ich „politycznym” tłem był wewnętrzny konflikt w łonie polis (*stasis*), z reguły przybierający postać dezintegrujących społeczność aktów odwetowej przemocy, patologicznej zemsty, poza wszelką kontrolą i miarą, tak sugestywnie opisanej w narracji korkyrejskiej *stasis* przez Tukidydesa<sup>124</sup>. W tym kontekście spośród wielu interpretacji ateńskich regulacji pogrzebowych obyczajów najbardziej przekonująca wydaje się propozycja R. Seaforda, który dostrzega w nich próbę ukrócenia „agresywnego lamentu” i innych, budzących demony niekontrolowanego odwetu, praktyk<sup>125</sup>. Odwetu szalejącego, być może, wówczas w ogarniętych *stasis* Atenach. Ukrócone zaś, obrzędy te zostały później zmonopolizowane przez polis, tyle że już w postaci „państwowego” kultu herosów oraz późniejszej, bo ustanowionej w V wieku tradycji publicznych pogrzebów poległych bohaterów.

### „LAMENT STAJE SIĘ ZEMSTĄ”

W *Ofiarnicach* praktyki te w pełni objawiają swój agresywny i niebezpieczny charakter. „Lament staje się zemstą” — zauważył błyskotliwie K. Reinhardt<sup>126</sup>, mechanizm zaś owego „stawania się” ukazany zostaje z całą wyrazistością. Właściwym podmiotem tego „procesu” jest tu sam Orestes, będąc jednocześnie adresem gniewnych skarg chóru i Elektry. „Słyszałeś? Znaj krzywdę (*dys*), hańbę

<sup>122</sup> κατὰ μὲν φίλον | ὄνυχι τεμνομένα δέραν | χέρα τε κρᾶτ’ ἐπὶ κοῦριμον | τιθεμένα θανάτῳ σῶι (Eurypides, *Elektra* 146—9; przekład J. Łanowskiego); inne literackie nawiązania do tego motywu wskazuje w swoim komentarzu DENNISTON (1939: 67).

<sup>123</sup> Rytualne transgresje w tym właśnie zakresie zarzucał również poezji tragicznej i epickiej Platon (*Państwo* 605d—e), choć krytyka jego dotyczy niebezpiecznej konflicji obrzędowych ról kobiety i mężczyzny.

<sup>124</sup> Plutarch, *Solon* 12.2n.; por. SEAFORD 1994: 92—105.

<sup>125</sup> SEAFORD 1994: 78—86; por. ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: 21n.; WEES 1998: 42; BLOK 2006: 234n.; zob. też MCHARDY 2004: 107; PHILLIPS 2008: 69n., por. 36—49.

<sup>126</sup> „Klage wird zur Rache“ (REINHARDT 1949: 114).

(*atimous*) ojca<sup>127</sup> — wieńczy chór liryczną narrację niegodziwości, które spotkały Agamemnona już po jego śmierci: nikczemny pochówek oraz rytualne okaleczenie (*maschalismos*) jego zwłok.

Oimoi! W twych słowach wszędy hańba (*pan atimōs eleas*) | Za ojca zgon, ojca hańbę (*patros atimōsin*) — zapłaci! | Tego żąda bóstwa głos! | Tego pragnie moja dłoń! | Zabiję ją!... Potem — niechaj zginę<sup>128</sup>.

Los Agamemnona to jednak nie wszystko; w następnej strofie, odpowiadając na słowa brata, Elektra mówi już o sobie samej: „ja zaś odrzucona, w niezasłużonej (*ouden axia*) hańbie (*atimos*)”<sup>129</sup>. Słowem kluczem tych trzech strof pozostaje „hańba” (*atima*): Agamemnona, jego domu, jego dzieci, Elektry i przede wszystkim samego Orestesa. To dla niego właśnie haniebny los ojca, jaki zgotowała mu Klytajmestra, będzie „nie do zniesienia przez całe życie”<sup>130</sup>. Jeśli pozostanie niepomoszony. „A jednak niepomoszenni (*atimoi*) nie zginie my [...] nadejdzie bowiem mściciel (*timaoros*) naszej śmierci”; a zarazem obrońca naszej *timē*; „my” to zapewne Agamemnon i Cassandra (mówi zaś ta ostatnia)<sup>131</sup>.

Wielki kommos to jednak również wielki spór, bardziej historyczny niż aktualny, który kiedyś dzielił znawców poezji Ajschylosa co do znaczenia i funkcji

<sup>127</sup> κλύει<ς> πατρίους δούας ἀτίμους. (Ajschylos, *Ofiarnice* 443; przekład S. Srebrnego); δούας ἀτίμους to powszechnie akceptowana emendacja (Portus) niezrozumiałej lekcji kodeksów δυσατίμους (zob. jednak LSJ s.v. δυσ-, “increasing bad sense”).

<sup>128</sup> τὸ πᾶν ἀτίμως ἐλεῖας, οἴμοι· | πατρὸς δ’ ἀτίμως ἄρα τεῖσει | ἕκατι μὲν δαιμόνων | ἕκατι δ’ ἀμᾶν χειρῶν. | ἔπειτ’ ἐγὼ νοσφίσας ὀλοίμαν (Ajschylos, *Ofiarnice* 434—38; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); w tym miejscu przyjmuję kolejność zaproponowaną w najnowszym wydaniu SOMMERSTEINA, który ten właśnie fragment przenosi bezpośrednio za wersy 439—43; por. też POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 1.116 (zob. jednak 2.60); WILAMOWITZ (1900; por. 1914: 205, 208), LESKY (1943: 101—108) i SREBRNY (por. 1964: 82nn.) postulują jego przeniesienie na koniec kommos (za w. 455), co jednak nie znalazło powszechnego uznania krytyków (SCHADEWALDT 1932: 338—343; GARVIE 1986: 157n.; por. REINHARDT 1949: 113) i wydawców (MAZON, PAGE, WEST).

<sup>129</sup> ἐγὼ δ’ ἀπεστάτων | ἄτιμος, οὐδὲν ἀξία (Ajschylos, *Ofiarnice* 445n.); nt. znaczenia οὐδὲν ἀξία zob. ADKINS 1966: 91 (“for Electra [...] this is αἰσχρόν”); GARVIE 1986: 165; nt. znaczenia motywu „hańby” w pierwszej części *Ofiarnic* zob. też CASEVITZ 1997: 25nn.

<sup>130</sup> μόρον κτίσαι μωμένα | ἄφερτον αἰὼνί σῶι (Ajschylos, *Ofiarnice* 441n.); ἄφερτον („nie do zniesienia”) jest powszechnie przyjętą emendacją lekcji kodeksów ἄφερκτον (“shut out from” LSJ s.v.; por. *Cho.* 446, gdzie WEST i SOMMERSTEIN preferują emendację ἄφερκτος).

<sup>131</sup> οὐ μὴν ἄτιμοι [...] τεθνῆξομεν· | ἥξει γὰρ ἡμῶν ἄλλος αὖ τιμᾶτορος (Ajschylos, *Agamemnon* 1279); nt. odniesienia formy *pluralis* do Agamemnona i Kassandry oraz znaczenia ἄτιμοι („niepomoszenni”, ἀτιμώρητοι, *inulti*) zob. FRAENKEL 1950: 3.595; AMMENDOLA 1955: 203; DENISTON — PAGE 1957: 187; JUDET DE LA COMBE 2001: 554; nt. synonimii ἄτιμος i νήπιος w archaicznych prawach ateńskich („niepomoszony”, gdzie ἄτιμος ἐστὶν/νηπιονεῖ τεθνάτω oznaczało tyle, co „proskrypcja”, wyjęcie spod prawa) zob. Demostenes, *III Filipika* 41n.; Arystoteles, *Ustrój polityczny Ateńczyków* 16.10; YOUNT 2001: 124—132; HANSEN 1976: 55—61, 75—82; DAUBE 1939: 198.

tej części *Ofiarnic* dla całości dramatu<sup>132</sup>. Jeśli bowiem istotnie lament staje się zemstą, jeśli to właśnie rytualne, podżegające treny na grobie Agamemnona popychają Orestesa do odwetu i przemocy, to w jaki sposób pogodzić to z dobitnie i jednoznacznie wyrażoną gotowością bohatera do zemsty, o której słyszymy jeszcze przed wielkim kommosem:

Wszystko ku temu zgodnie prze: rozkazy boga, | wielki smutek żałobny mojego rodzica, | i to, żem z ojcowizny sromotnie wyzuty<sup>133</sup>.

„Zgodnie prze” to jednak zanadto bezosobowy przekład greckiego *himeroi* oznaczającego „pragnienia”, „pożądania”. Czyje? Niewątpliwie delfickiego boga, którego nakaz wymieniony zostaje na pierwszym miejscu. Ale też i samego Orestesa, bo przecież „ból po śmierci ojca” trudno uznać za coś innego niż głęboko osobisty motyw. Jeszcze bardziej szokujący dla współczesnego widza lub czytelnika zdać się musi trzeci powód, w dość ogólny sposób przełożony przez S. Srebrnego zdaniem „żem z ojcowizny wyzuty”: *chrēmatōn achēnia*, „ubóstwo”, „brak środków do życia”, „brak majątku” czy po prostu „pieniędzy”. Temu to właśnie problemowi (między innymi) zaradzić chce Orestes przez odwet. Odzyskać majątek. Po trupie matki. Być może nie ma powodów obruszać się na to ostatnie wyznanie<sup>134</sup>, jest ono jednak, razem z pozostałymi, wymownym świadectwem jego własnej gotowości do zemsty. Zemsty zatem nie tylko delfickiego boga, lecz także samego Orestesa.

U podstaw sporu o znaczenie wielkiego kommosu leżała ta właśnie motywacyjna sprzeczność, charakterologiczna — czy wręcz psychologiczna — niekonsekwencja. Jeśli Orestes podejmuje decyzję dopiero podczas lamentu na grobie ojca, to wcześniej oczekivalibyśmy w nim rozdarcia i wahania<sup>135</sup>. Jeśli zaś gotowy do zemsty był już wtedy, to sam wielki kommos musi mieć zgoła inny charakter, na przykład nekromantycznego rytuału, którego celem jest pozyskanie przychylności

<sup>132</sup> Jego omówienie znaleźć można w: GARVIE 1986: 122nn.; SIER 1988: 70—77; COURT 1994: 218—248.

<sup>133</sup> πολλοὶ γὰρ εἰς ἐν συμπίπτουσιν ἵμεροι, | θεοῦ τ' ἐφετμαὶ καὶ πατρὸς πένθος μέγα, | καὶ πρὸς πιέξει χρημάτων ἀχηνία (Ajschylos, *Ofiarnice* 299nn.; przekład S. Srebrnego); nt. kontrowersji interpretacyjnych dotyczących tego miejsca zob. dalej.

<sup>134</sup> Por. GARVIE 1986: 120; SOMMERSTEIN 1996: 279; zob. też CHODKOWSKI 1980: 34.

<sup>135</sup> WILAMOWITZ 1900: 147n.; 1914: 208; SREBRNY 2005<sup>2</sup>: 336 (= 1984: 291); por. też 1964: 61nn.; najczęściej w tym kontekście pada nazwisko LESKY'EGO (1943); ten ostatni nie dostrzega w postaci Orestesa konfliktu, argumentuje jednak, iż kommos kształtuje jego wewnętrzną motywację (122), podczas gdy wcześniej powodowany był on wyłącznie nakazem Apollona (16—20; por. 2006: 136n.); podobnie POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 114nn., 2.58; *contra*: CHODKOWSKI 1994: 224n.; 2005: 703; przeczą temu również w. 299n. (zob. dalej); subtelne modyfikacje tego „modelu” proponują: v. FRITZ (1962: 125n.) i SIER (1988: 81n.); zob. też RIVIER 1968: 35 i SEIDENSTICKER 2009: 229, p. 74.

i pomocy gniewnego ducha Agamemnona, „czcigodnego władcy podziemi” dyktującego z za grobu żądają zemsty<sup>136</sup>.

Cała kontrowersja opiera się jednak na założeniu, które poezji i dramaturgii Ajschylosa może być obce. Na założeniu, że *Ofiarnice*, zgodnie z postulatami Arystotelesa, przedstawiają postać Orestesa w sposób psychologicznie spójny i konsekwentny<sup>137</sup>, za sprawą czego sam wielki kommos albo objawia się jako moralny Rubikon dla hamletyzującego dotąd mściciela (choć ręka mu jeszcze zadrży, gdy stanie twarzą w twarz z matką)<sup>138</sup>, albo też okazuje się nie mieć żadnego niemal dlań znaczenia. Jedno i drugie wymaga interpretacyjnej, a bywa, że i tekstualnej, ekwilibrystyki wobec tych miejsc w tekście dramatu, które każdemu z osobna zadają kłam<sup>139</sup>. Dopiero porzucenie interpretacyjnego gorsetu, narzucanego przez postulat realistycznej konsekwencji charakteru i postaci, pozwala docenić symboliczne i rytualne bogactwo tej sceny i jednocześnie uniknąć ryzykownych operacji na samym tekście tragedii<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> Por. SCHADEWALDT 1932: 315n., 343nn.; REINHARDT 1949: 112; KITTO 1964<sup>2</sup>: 43—49; 1997: 82n.; LLOYD-JONES 1979: 148; ROSENMEYER 1982: 251; PARKER 2009: 144n., p. 54; nekromantyczny charakter wielkiego kommos rysuje się, oczywiście, wyraźnie i uznawany jest również przez zwolenników jego „emocjonalnego” odczytywania (np. LESKY 1943: 7; POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 2.58); motyw ten zaznacza też swoją obecność w obu *Elektrach* (Sofokles: 1066—81; Eurypides: 677—84) i w Eurypidesowym *Orestesie* 1225—42 (choć w kontekście zgoła odmiennej już zemsty).

<sup>137</sup> Kwestia psychologicznej konsekwencji bohaterów tragedii greckiej jest sprawą wciąż budzącą kontrowersje; za patrona „antypsychologizmu” uchodzi WILAMOWITZ młodszy (1917); jego koncepcjom nowego wigoru nadały studia DALE (1954: XXII—XXVIII; 1969: 272—280) oraz DAWE’A (1963); bardziej zniuansowane stanowisko prezentują: GARTON 1957; EASTERLING 1973; CONACHER 1981; HEATH 1987: 111—123, 130—136; GOULD 2001: 78—111 (= PCPS 24, 1978); SEIDENSTICKER 2009; por. też JONES 1962: 81n.; strukturalistyczną krytykę „osobowości” (*personality*) postaci dramatu daje SEGAL (1986: 51), dekonstrukcjonistyczną zaś GOLDHILL (1984: 72nn.); omówienie wcześniejszej kontrowersji i literatury przedmiotu znaleźć można w: CONACHER 1981: 3n. i p. 2; SEIDENSTICKER (2009: 240) argumentuje, że wiele postulatów Arystotelesa dotyczących tragicznego *ēthos* znajduje odzwierciedlenie w Ajschylosowych postaciach, wystrzega się jednak (214n.) psychologicznego realizmu/naturalizmu jako hermeneutycznego modelu; *contra*: WILES 2007: 101n.

<sup>138</sup> Na co zwraca uwagę również SCHADEWALDT 1932: 338n.; nt. „teologii” tego dialogu (Ajschylos, *Ofiarnice* 899nn.) zob.: ROMILLY 1970: 72n.; RIVIER 1968: 27—32.

<sup>139</sup> WILAMOWITZ (1900) sugerował usunięcie wersów 299nn. (πολλοὶ γὰρ εἰς ἔν.) jako nieautentycznych (zob. jednak WILAMOWITZ: „minime haec laudanda sed toleranda”); dyskusja: LESKY 1943: 20nn. (*toleranda*); por. COURT 1994: 2321—2324; zob. też: CONACHER 1987: 109 (1974: 333n.); KÄPPEL 1998: 207 i p. 21; SREBRNY z kolei (1964: 62n.) uważa, że 299nn. w żadnym wypadku nie wyrażają „osobistej gotowości” Orestesa do zemsty, lecz przeciwnie — jego „duchową mękę” („seelische Qual”); *contra*: ROMILLY 1970: 67; według SCHADEWALDTA (1932) natomiast podlegające apele adresowane do Orestesa (Ajschylos, *Ofiarnice* 385nn., 400nn., 439nn., 445—55) mają na celu jedynie uświadomić odbiorcy konieczność matkobójczego odwetu.

<sup>140</sup> Rytuał jako kluczowy środek wyrazu greckiej tragedii: SOURVINOU-INWOOD 2003 (kommosowi *Ofiarnic* nie poświęca ona zbyt wiele uwagi, por. 233); zob. też komentarze BIELAWSKIEGO (2004: 13n.); przykłady odczytywania innych tragicznych lamentów w tym duchu znaleźć można

L. Gernet celnie zauważył, że droga Orestesa do odzyskania dziedzictwa wiedzie przez grób jego ojca: jego lament staje się archetypem prawnoreligijnego aktu „wejścia w posiadanie” (*embateusis*), formalnego zaznaczenia łączących pretendenta ze zmarłym relacji i tym samym uprawomocnienia jego roszczeń do spadku po nim<sup>141</sup>. Na grobie ojca Orestes staje się jego dziedzicem. Ze wszystkimi tego konsekwencjami: grób Agamemnona staje się ołtarzem (*bōmos*), przy którym, jak błyskotliwie ujął to G. Glotz, Orestesa, Elektrę i chór płaczków jednoczy komunია nienawiści (*stygos*); przy którym mścicielowi rzucone zostaje wyzwanie — on zaś je podejmuje<sup>142</sup>. „Tej pomsty pragnie moja dłoń”. Kluczem zaś owej nienawiści i wyzwania jest „hańba” (*atimōsis*, *atimos*), za sprawą czego Orestesowy odwet zyskuje nowy wymiar, który do tej pory, choć obecny, był raczej tłem dla innych motywów. Staje się zemstą „honoru”. Zemstą, dzięki której zmarłemu i jego domowi przywrócona ma zostać „cześć” (*timē*). Istotnie, w *Ofiarnicach* lament staje się zemstą. Miejscem owego „stawania się” niekoniecznie musi być jednak dusza mściciela.

## SŁOWO I CZYN

Jako całość *Ofiarnice* wydają się wymowną ilustracją charakterystycznego dla wielu kultur praktykujących zemstę „podziału ról” w obliczu gwałtownej śmierci krewnego. Tradycyjną „rolą” mężczyzn jest zabijanie, kobietom zaś przypada w udziale podlegający do odwetowej przemocy agresywny lament. Te dwa elementy łączą się tu, jak podkreśla H. Foley, w „efektywną” całość<sup>143</sup>. Echa tej tradycyjnej

w: SOURVINOU-INWOOD 2004: 181—188; por. też HENRICHs 2004; u podstaw tych studiów (prowadzonych w duchu tzw. poetyki rytualnej — *ritual poetics*) leży założenie, że rytuał (i jego literackie manipulacje) sam w sobie stanowi element kształtujący znaczenie tekstu i niekoniecznie musi zostać podporządkowany innym kategoriom estetycznym (ciągłość charakterologiczna, ciągłość akcji *etc.*); nt. „poetyki rytualnej” ogólnie zob. YATROMANOLAKIS — ROILOS 2004: 1—28; nt. znaczenia rytuałów w greckiej tragedii zob. też LLOYD-JONES 1998 (który postuluje umiar w przypisywaniu im interpretacyjnej wartości, zwł. 186, 295).

<sup>141</sup> GERNET 1982<sup>2</sup>: 70nn.; por. VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 150nn.; VICKERS 1973: 393—398; podobną sugestię związku lamentu i odwetowej przemocy przedstawia FOLEY 2001: 34, przesuwając jednak akcent z kontekstu rytualnego na społeczny (“the kommos creates a social context for his act”); por. też ROSENMEYER 1982: 252.

<sup>142</sup> Por. REINHARDT 1949: 114nn.; zob. też LEBECK 1971: 112nn.; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 140; CONACHER 1987: 109n. (1974: 334n.); FOLEY 2001: 35; por. też KERRIGAN 1996: 35nn.; ROSENMEYER (1982: 172n.) i McCALL (1990: 23nn.) w żądzy zemsty chóru *Ofiarnic* dostrzegają rysy Erynni; komunია nienawiści: GLOTZ 1904: 73.

<sup>143</sup> “[...] elements that productively united male and female in Aeschylus are repeatedly frustrated” (FOLEY 2001: 157; por. też 167: “[...] the play in a sense fragments and disrupts the coherence of the system of vendetta justice presented by Aeschylus”).

komplementarności znajdujemy również w *Orestesie* Eurypidesa. Już w prologu Elektra zaznacza, że i ona sama „wzięła udział” w zabójstwie „na sposób kobiecy”<sup>144</sup>. W tym jeszcze miejscu wypowiedź jej dopuszczać może rozumienie, jakie przypisać gotowi byłibyśmy jej, biorąc za punkt wyjścia wcześniejszą (zapewne) o kilka zaledwie lat Eurypidesową *Elektrę*, gdzie jako tytułowa bohaterka u boku brata sama zabijała... Niedługo później jednak Tyndareos w swej oskarżycielskiej mowie przeciwko wnukowi-matkobójcy jednoznacznie precyzuje rolę, która w tej wersji przypadła jego siostrze:

Ona od ciebie bardziej godna śmierci, | bo dziką wściekłość u ciebie wzbudziła | przeciwko matce, wrogie sącząc słowa, | hańbę (*oneidē*) wciąż głosząc Agamemnonową<sup>145</sup>.

„Hańba” (*oneidos*) Agamemnona to wyzwanie rzucone mścicielowi, tak jak „wyzwaniem” rzuconym samemu zmarłemu Agamemnonowi jest „hańba” jego domu w wielkim kommosie *Ofiarnic* i w drugim stasimon Sofoklesowej *Elektry* (*achoreuta oneidē*)<sup>146</sup>. Ani w tej ostatniej tragedii, ani też w dramacie Eurypidesa nie spotykamy jednak agresywnego lamentu tak jednoznacznie przedstawionego „w działaniu”, jak sugerować mógłby to zarzut Tyndareosa. W dramacie Sofoklesa słowo (*logos*) i czyn (*ergon*), składające się w *Ofiarnicach* w tak „efektywną całość”, już na samym początku zostają niemal poronnie rozdzielone<sup>147</sup>. Gdy jeszcze w prologu wejście Elektry na scenę zapowiada jej dochodzący z wewnątrz (ze scenicznego budynku)

<sup>144</sup> καὶ γὰρ μετέσχον οἷα δὲ γυνὴ φόνου (Eurypides, *Orestes* 32); przekład J. Łanowskiego: „I ja, choć kobieta, miałam w zbrodni udział” nie oddaje dobrze limitującego znaczenia οἷα δὲ γυνή, por. BIEHL 1965: 7: „soweit ich als Weib teilnehmen konnte”; WILLINK 1986: 86; zob. też MCHARDY 2004: 110.

<sup>145</sup> μᾶλλον δ' ἐκείνῃ σοῦ θανεῖν ἐστ' ἀξία, | ἢ τῇ τεκούσῃ σ' ἡγρώσω, ἐς οὓς αἰεὶ | πέμπουσα μύθους ἐπὶ τὸ δυσμενέστερον, | ὄνειδος ἀγγέλλουσα τὰ γαμέμνονος (Eurypides, *Orestes* 615—8); przekład J. Łanowskiego (którego pierwszy wers został zachowany) opiera się na lekcji kodeksów, gdzie w miejscu emendacji Willinka ὄνειδος („hańba”) znajdziemy ὀνειράτ[α] („sny”), a [A]γαμέμνονος traktować należy jako genetivus obiectivus, w znaczeniu: „sny o Agamemnonie” — jak te, które nawiedzają Klytajmestrę w *Ofiarnicach* i *Elektrze* Sofoklesa; por. BIEHL 1965: 69; BENEDDETTO 1965: 126; WEST 1987: 225.

<sup>146</sup> Ajschylos, *Ofiarnice*: ἀρ' ἐξεγίρηι τοῖσδ' ὀνδείδεσιν πάτερ (495); Sofokles, *Elektra*: τοῖς ἔνερθ' Ἀτρεΐδαις, | ἀχόρευτα φέρουσ' ὀνειδίη (1068n.); nt. wieloznaczności owych ὀνειδίη (“dishonour”, “reproach”) zob. GARVIE 1986: 179n.; FINGLASS 2007: 430; nt. ich „adresata” zob. JEBB 1894: 146 (Agamemnon); por. jednak KAMERBEEK 1974: 144; nt. „wyrzutów” do zmarłych w lamentach (niedotykających jednak kwestii „honoru”) zob. ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: 182nn.; nt. autoreferencjalności (HENRICHS 1994—1995) w. 1068n. Sofoklesowej *Elektry* zob. RINGER 1998: 181n.; por. adresowane do Agamemnona ὀνειδίη w Eurypidesowym *Orestesie* (1238); MCHARDY 2004: 99 (por. MÉAUTIS 1957: 249) w wyzwaniu Elektry dostrzegając intrygującą paralelę z obrazem korsykańskiej *voceratrice*, którego literackim paradygmatem jest Colomba.

<sup>147</sup> Nt. dialektyki λόγος i ἔργον w *Elektrze* Sofoklesa zob. przede wszystkim WOODARD 1964: 132 i *passim*; koncepcja uzupełniona przez MINADEO 1967.



lament (*goos*), Orestes, ponaglony przez Pedagoga, wycofuje się ze sceny. Brat nie wysłuchuje tu budzących Erynie i zemstę skarg siostry<sup>148</sup>. Działa zupełnie niezależnie, jak gdyby nic poza nakazami Apollona nie kształtowało jego motywacji.

Sofoklesowa Elektra jest więc w swym lamencie osamotniona, podobnie jak tyłu innych jego „heroicznych” bohaterów. Publicznością jej podlegających skarg jest bezsilna Chryzotemis i równie bezsilny chór; i jedno, i drugie niezdolne do „czynu”. Mimo to Elektra w lamencie nie ustaje, co też wielokrotnie podkreśla<sup>149</sup>, świadoma, że w ten właśnie sposób szkodzi (*lypō*) zabójcom ojca, dochodząc jednocześnie czci (*timē*) należnej zmarłemu. Tu właśnie najbardziej wyraziście rysuje się kolejny aspekt funkcjonowania agresywnego lamentu w tragediach rodu Atrydów. To dosłownie „zemsta” kobiety; dosłownie, bo szkodenie wrogom i dochodzenie czci — własnej lub bliskiej osoby — w pełni odzwierciedla złożony sens greckiego *timōrein*: „mścić się”/„karać”<sup>150</sup>.

W tym czasie Orestes jest nieobecny na scenie. Posłuszny nakazom Apollona dokonuje na grobie ojca libacji, które przynieść mają mu zwycięstwo. Gdy wreszcie powraca, po długo wyczekiwanym rozpoznaniu, niemal od razu (ponaglony, znowu, przez Pedagoga) przystępuje „do rzeczy”, do czynu. Zwraca przy tym uwagę wyraźny rozdzźwięk między wypowiedziami brata i siostry, które towarzyszą owemu rozpoznaniu. Odpowiadając na gwałtowną, pełną uniesienia, liryczną wylewność Elektry, Orestes, posługując się tragiczną „prozą” (metrum jambicznym), konsekwentnie ją ucisza i kieruje — czy raczej kierować usiłuje — jej uwagę ku czekającemu ich *ergon*<sup>151</sup>. Najbardziej wymowne są jednak jego pierwsze słowa, już po lirycznej części rozpoznania:

Mów, co konieczne, pomini zbędne słowa. | Nie przypominaj, że mamy złą matkę  
| ni że Ajgistos wszystko w domu ojca | grabi i trwoni, i bezprawnie niszczy<sup>152</sup>.

<sup>148</sup> Por. WOODARD 1964: 132; FOLEY 2001: 157; nt. „niebezpiecznego” charakteru tego lamentu (86—250) zob. np. MADDALENA 1963: 159nn. („il commo [...] ha preparato spiritualmente l'opera della vendetta” — 161); FOLEY 2001: 35 i 145—171 (błyskotliwa, choć miejscami pełna domysłów, analiza porównawcza tego lamentu).

<sup>149</sup> Sofokles, *Elektra* 355n.; por. KNOX 1964: 10n.; SEAFORD 1984.

<sup>150</sup> Sofokles, *Elektra* 349 (τιμωρουμένη), 399 (τιμωρούμενοι); por. też 785n., gdzie tytułowa bohaterka porównana zostaje przez Klytajmestrę do Erynii (zob. dalej).

<sup>151</sup> πάρεσμεν· ἀλλὰ σὶγ ἔχουσα πρόσμενε (Sofokles, *Elektra* 1236); σιγᾶν ἄμεινον (1238); ἔργων τῶνδε μεμνησθαι χρεών (1252); σώϊζον τόδε (1257); μὴ μακρὰν βούλου λέγειν (1259); por. WOODARD 1964: 192nn. (“in this ‘duet’ Orestes’ constant effort is to terminate it” — 192); zob. też WINNINGTON-INGRAM 1980: 229n.; BENEDETTO 1988<sup>2</sup>: 181n., 189n.; HARTIGAN 1996: 88; DAVIDSON (1988: 53) dostrzega tu “something of an Odyssean role”.

<sup>152</sup> τὰ μὲν περισεύοντα τῶν λόγων ἄφες, | καὶ μήτε μήτηρ ὡς κακὴ δίδασκέ με | μήθ’ ὡς πατρίων κτήσιν Αἴγισθος δόμων | ἀντλεῖ, τὰ δ’ ἐγγχεῖ, τὰ δὲ διασπείρει μάτην (Sofokles, *Elektra* 1288—91; przekład R. Chodkowskiego); JEBB (1894: 173) zbyt pochopnie, w mojej opinii, odrzuca tu nawiązanie do *Ofiarnic* — czy raczej do tego samego rytualnego motywu, który kształtuje pierwszą część tamtej tragedii.

Orestes nie chce słuchać niebezpiecznych słów i lamentów Elektry. Jedyne, czego potrzebuje, to dowiedzieć się, „gdzie i jak” najlepiej dopaść wrogów, Ajgistosa i matkę. Stąd tylko krok do wniosku, że w odróżnieniu od jakże „ludzkich” mścicieli Ajschylosa i Eurypidesa, każdego na swój sposób, bohater Sofoklesa to bezduszna *machine à tuer*<sup>153</sup>. Być może to konkluzja zbyt pochopna, znów hołdująca ekstrawaganckiemu psychologizmowi. Z pewnością jednak rytualna jedność słowa i czynu, agresywnego lamentu i zemsty zostaje tu rozbita. Dyshonor Agamemnona, który i tu stanowi jeden z przewodnich motywów żałobnych pieśni Elektry, przestaje mieć dla samego mściciela jakiegokolwiek znaczenie.

### HERMENEUTYKA ŻAŁOBY

W *Elektrze* Eurypidesa znów widzimy rodzeństwo działające razem, tyle że z charakterystycznym dla twórczości tego dramaturga zawikłaniem. Przez niemal połowę sztuki bowiem brat i siostra działają niejako „obok” siebie: po połowicznym tylko rozpoznaniu Orestes z niewiadomych przyczyn nie ujawnia swojej tożsamości Elektrze<sup>154</sup>, w której on sam już odnalazł swoją siostrę. Elektra, widząc w nim jedynie cudzoziemca, posłańca swojego brata, przekazuje mu wieści, których właściwym adresatem jest... on sam. Następuje prozaiczne już zgoła (jak na standardy tragicznego metrum) wyliczenie niegodziwości, które spotykają ją samą, pohańbienia (*ētimasmenos*) Agamemnonowego grobu i zniewag (*hybrizetai*), które w pijackim amoku miotać ma przeciwko nieobecnemu Orestesowi Ajgistos. Pod względem tematycznym te trzy wątki odpowiadają z grubsza podlegającym argumentom wielkiego kommos *Ofiarnic*, tyle że z istotnym przesunięciem akcentów. Na pierwszy plan wysuwa się osoba mówiącej — osoba Elektry i jej hańba, jednoznacznie przy tym wyartykułowana językiem „wstydu”:

<sup>153</sup> RONNET 1969: 209 (wraz z charakterystyką Orestesa jako takiego — 208; por. 223); WINNINGTON-INGRAM 1980: 229 (z dystansem); REINHARDT 1949<sup>3</sup>: 149: „wie untragisch, wie unbeschwert, wie frischgemut, wie unorestisch”; por. też WHITMAN 1951: 155; GELLIE 1972: 108; tę „bezbarwną” etopeję Orestesa wiązać zwykło się również z Sofoklesowym motywem „heroicznej samotności” — tu Elektry; por. KIRKWOOD 1994<sup>2</sup>: 142; UNTERSTEINER (1974<sup>2</sup>: 273n.) dostrzega w tej scenie „dualismo di cervello e sentimento” (to pierwsze reprezentować ma Orestes); w podejrzenie chrześcijańskim duchu odczytuje ten dualizm MADDALENA (1963), dla którego Orestes, „vendicatore senza collera” (178) i tym samym „esecutore puro della punizione divina” (207), uosabia wyższą sprawiedliwość, z której wyłączona jest pełna gniewu Elektra.

<sup>154</sup> Por. KUMANIECKI 1930: 73n.; LLOYD 1986: 13; zob. też SOLMSEN 1967: 42; niektórzy w tym opóźnieniu dostrzegają emocjonalnie umotywowany unik Orestesa wobec „hysterycznej nienawiści” jego siostry (GRUBE 1941: 302: “hysterical hatred”; AÉLION 1983: 1.129); inni widzą tu jedynie dramaturgiczną słabość (MATTHIESSEN 1964: 121; por. LESKY 2006: 455, p. 225).

Wstydzę (*anainomai*) się kobiet, bo jestem dziewicą | Wstyd mi (*aischynomai*) Kastora, co nim został bogiem, | Chciał, bom szlachetna, pojąć mnie za żonę<sup>155</sup>.

Słowa te wieńczą wyliczenie nieszczęść Elektry: chodzi ubrana w łańchmany, nie bierze udziału w radosnych świętach, sama czerpie wodę z rzeki, żyje w kurnej chacie, choć wychowana została w pałacu. „Księżniczka” — brzmi lekceważące podsumowanie wielu krytyków — a do tego hipokrytka<sup>156</sup>. Bo przecież dopiero co kobiety mykeńskie — chór tej tragedii — na święto ją zapraszały, oferując przy tym stroje, które mogłaby założyć; bo przecież sama wcześniej przyznała, że nosi wodę nie z musu, lecz „aby bogom pokazać *hybris* Ajgistosa”; bo wreszcie dziewictwa nikt jej nie narzuca: jest mężatką, a życie w „białym małżeństwie” jest jej własnym wyborem, podyktowanym zresztą jej arystokratyczną arogancją, której ustępuje poczciwość Rolnika<sup>157</sup>.

Interpretacja ta, ograniczając się wyłącznie do psychologii postaci dramatu, nie uwzględnia jednak rytualnej specyfiki agresywnej lamentacji — rozumianej jako ogół symbolicznych czynności towarzyszących opłakiwaniu zmarłych<sup>158</sup>. Nie tylko słowa bowiem traktować należy jako wyzwanie rzucone mścicielowi i zabójcom zarazem. „Czy to nie *aischron*? Najwyższy już czas!” — pomścić, zaabić<sup>159</sup>. Wyzwaniem jest sama osoba lamentującej, jej wygląd, zachowanie, to, co czyni i czego unika; wyzwaniem jest jej własna hańba — jej *aischron* — która w kulturach praktykujących zemstę nie jest jedynie spontaniczną ekspresją wewnętrznego cierpienia, lecz także, a wręcz przede wszystkim semiotycznym spektaklem. To nie tylko, czy raczej nie tyle, ekspresja autentycznego bólu żałobnika, ile system znaków, z definicji konwencjonalny. Konwencję niekoniecznie jednak należy utożsamiać z hipokryzją. Agresywny lament profesjonalnej płaczki jest bowiem równie „niebezpieczny”, jak „autentyczna” rozpacz matki, siostry lub córki.

<sup>155</sup> ἀναίνομαι γυναῖκας οὐσα παρθένος | αἰσχύνομαι δὲ Κάστωρ, ὃς πρὶν ἐς θεοὺς | ἐλθεῖν ἔμ' ἐμνήστευεν, οὐσαν ἐγγενῇ. (Eurypides, *Elektra* 311n.; przekład J. Łanowskiego); γυναῖκας to emendacja (Triklinios) lekcji kodeksu γυνάκας („naga”), αἰσχύνομαι — emendacja anaforycznego ἀναίνομαι; lekcji kodeksów (z drobnymi poprawkami) broni KOVACS (1985: 306—310).

<sup>156</sup> PARMENTIER — GREGOIRE: 179 («cette princesse forcénée»); DENNISTON 1939: 87 (“a sort of Cinderella”); GRUBE 1941: 301; CONACHER 1967: 205; O'BRIEN 1964: 28n.; KNOX 1979: 253; TARKOW 1981: 151n.; polemiczny przegląd tych i innych opinii daje LLOYD (1986: 2); zob. też krytykę tego stanowiska w: KOVACS 1985: 309n.; MICHELINI 1987: 188—192.

<sup>157</sup> Stroje: Eurypides, *Elektra* 190—197; *hybris*: ἀλλ' ὥς ὕβριν δεῖξωμεν Αἰγίσθου θεοῖς (58); białe małżeństwo: 43—46, 254—261.

<sup>158</sup> Na co zwracają uwagę KOVACS (1985: 310) i LLOYD (1986: 2—6); por. też CROPP 1988: XXXV—XXXVI; zob. też PELLING 2005: 86 (z nieco innego punktu widzenia).

<sup>159</sup> To wolny przekład ἥρου τόδ'; αἰσχροὺν γ' εἶπας· οὐ γὰρ νῦν ἀκμή; (Eurypides, *Elektra* 275); por. KOVACS 1989: 69, p. 5.

Ta właśnie konwencjonalność żałoby tytułowej bohaterki *Elektry* Eurypidesa zdaje się wysuwać na pierwszy plan<sup>160</sup>. Szczególne zaś znaczenie przypada tu wirtuozerskiej manipulacji tradycyjnym motywem „rozpoznania”<sup>161</sup>, za sprawą czego Elektra opowiedzieć musi Orestesowi — którego bierze ledwie za posłańca swego brata — o swojej żałobie tak, aby ten mógł następnie zdać relację właściwemu adresatowi owego semiotycznego spektaklu<sup>162</sup>. Znaki żałoby zostają w ten sposób wyodrębnione i zarazem wskazane jako takie:

Wiele tu prosi, jedna za nich mówię (*hermeneus d' egō*), | Me ręce, język i nie-  
szczęsne serce, | Strzyżona głowa — jego własny ojciec [sic!] <sup>163</sup>.

Słowa te nie znalazły szczególnego uznania ani zainteresowania w oczach krytyków; z reguły wskazuje się tylko na ich podobieństwa do skargi tytułowej bohaterki *Hekabe*, której przy tym przyznaje się artystyczną wyższość<sup>164</sup>. Kluczowe dla tej wypowiedzi wyrażenie: „ja za nich mówię” czy raczej „ja jestem tłumaczką/interpretatorką” (*hermeneus d' egō*), pomijane jest natomiast milczeniem. Interpretatorką czego? „Licznych” znaków, które wyrażają żałobę. To za ich pośrednictwem Elektra artykułuje wyzwanie rzucone tyle samym zabójcom, ile przede wszystkim Orestesowi, niepewnemu mścicielowi. Wyzwanie, którego słowem kluczem jest znowu język wstydu:

<sup>160</sup> Por. LLOYD 1986: 3n.: “Electra makes clear what has been done to her not only by means of lamentation and complaint but also by behaving in a way that makes plain the essential nature of the life to which she has been condemned. She makes her suffering clear to the gods [...] because they are appropriate avengers of crime and it was often felt to be important that they should actually see crime and its effects”; zob. też 5n.; BURNETT 1998: 228: “[...] she resists her enemies by overplaying her role and proclaiming her suffering through conspicuous costume and gesture”.

<sup>161</sup> W czym zwykło się też dostrzegać krytykę sceny rozpoznania w *Ofiarnicach* (Ajschylos, *Ofiarnice* 168—211; Eurypides, *Elektra* 513—46); autentyczność tych wersów podawana jest w wątpliwość (FRAENKEL 1950: 3.815—26; WEST 1980: 17—21; *Elektra* 520—3 i 527—44 jako późniejsza interpolacja samego Eurypidesa); KOVACS (1989 z przeglądem literatury); w swoim najnowszym wydaniu BASTA-DONZELLI uznaje je jednak za autentyczne; por. LLOYD-JONES 1961: 176—181; GARVIE 1986: 86nn.; zob. też SREBRNY 2005<sup>2</sup>: 554n.; ZIELIŃSKI 1925: 113n.; SOLMSEN 1967; DWORACKI 1978: 47n.; BASTA-DONZELLI 1978: 102—135; nt. znaków (τεκμήρια) towarzyszących temu rozpoznaniu zob. też eseje J. Jouanny i B. Mezzardi w: MOREAU — SOUZEAU 1997.

<sup>162</sup> Por. KUMANIECKI 1930: 74: „[...] scena igitur ideo sic instituta est, ut Orestes miseriis Electrae cognitis eo vehementius ad ultionem peragendam exardesceret”.

<sup>163</sup> πολλοὶ δ' ἐπιστέλλουσιν, ἑρμενεὺς δ' ἐγώ, | αἱ χεῖρες ἢ γλῶσσ' ἢ ταλαίπωρος τε φρήν | κάρα τ' ἐμὸν ξυρήκες ὁ τ' ἐκείνον τεκόν. (Eurypides, *Elektra* 333nn.; przekład J. Łanowskiego); nt. niekompatybilności wzmianki o zmarłym ojcu z pozostałymi elementami tego wyliczenia zob. DENNISTON 1939: 90; CROPP 1988: 121.

<sup>164</sup> Eurypides, *Hekabe* 836—40; por. DENNISTON 1939: 90; CROPP 1988: 121.

To szpetne (*aischron*), kiedy ojciec zniszczył Frygów, | On jeden męża jednego nie może | Zabić, on, młody, syn lepszego ojca!<sup>165</sup>

Mechanizm owej „artykulacji” odsłonięty zostaje tu i ukazany z całą wyrazistością. Być może Eurypidesowa Elektra jest neurotyczną hipokrytką, dzień za dniem podsycającą własną nienawiść. Jest jednak również z całą pewnością postacią świadomie wyrażającą swoją żalobę, której celem jest odsłonięcie *aischron* jej samej oraz jej domu, ukazanie go — najpierw bogom, później zaś samemu Orestesowi, dla którego stanowić ma ono wyzwanie, popychając go tym samym do „czynu”, do *ergon*, zwieńczonego trupami Ajgistosa i Klytajmestry<sup>166</sup>.

## W SIECI PODSTĘPU

Każdej kolejnej zemście wyniszczającej każdy tragiczny ród Atrydów towarzyszy podstęp. Pierwszą tego podstępu krwawą odsłonę przedstawia „w akcji” *Agamemnon*. Kluczem staje się tu retoryczna siła Klytajmestry i fałsz jej słów (który mimo wszystko dla „wiedzących” raz po raz rozbrzmiewa złowrogą ironią). „Toć jasne, że opętać go zdradą (*dolōsai*) — niewiasty rzeczą było”<sup>167</sup> — tłumaczy się niemal chórowi starców Ajgistos w finale *Agamemnona*. „Ten żaloszny pętać, który wszystko zawdzięcza inicjatywie Klytajmestry i jej »sercu o męskich zamysłach«, jest do tego stopnia pozbawiony honoru, że teraz insynuuje, jakoby podstęp był poniżej jego godności” — komentował tę wypowiedź z wyczuwalnym oburzeniem E. Fraenkel<sup>168</sup>. Zbyt gwałtowne wydaje się jednak to potępienie owej skądinąd nie najszlachetniejszej postaci. Zarówno dyskurs publiczny klasycznych Aten, jak i poetycki idiom poprzedzającej Ajschylosa tradycji literackiej wpisywał podstęp w naturę kobiety<sup>169</sup>. Co więcej, Ajgistos chwilę później przytomnie podkreśla, że on sam, jako „wróg starodawny”, nie mógł być w żaden sposób *Agamemnona* podejść<sup>170</sup>. To, oczywiście, odstępstwo od wersji Homerowej, zgodnie z którą

<sup>165</sup> αἰσχρὸν γὰρ, εἰ πατήρ μὲν ἐξεῖλεν Φρύγας, | ὁ δ' ἄνδρ' ἐν' εἰς ὧν οὐ δυνήσεται κτανεῖν, | νέος πεφυκὼς καὶ ἀμείνωνος πατρός. (Eurypides, *Elektra* 336nn.; przekład J. Łanowskiego).

<sup>166</sup> Por. LLOYD 1986: 8n.; MICHELINI 1987: 209; LUSCHNIG 1995: 98 („she makes herself the tekmerion”).

<sup>167</sup> τὸ γὰρ δολῶσαι πρὸς γυναῖκός ἦν σαφῶς (Ajschylos, *Agamemnon* 1636).

<sup>168</sup> “The sorry wretch, who owes all that he now is to the enterprise of Clytemnestra and to her ἀνδρόβουλον κέαρ, is unchivalrous enough to insinuate that he, the man, was too good for the δολῶσαι” (FRAENKEL 1950: 3.775).

<sup>169</sup> ZEITLIN 1990: 79nn.; McCLURE 1999: 62; HESK 2000: 11, p. 34; KYRIAKOU 2006: 414 (por. Eurypides, *Ifigenia Tauryzka* 1298 — ἄπιστον γένος); CROPP 2000: 253; MURNAGHAN 2005: 238.

<sup>170</sup> ἐγὼ ὑποπτος ἐχθρὸς ἢ παλαιγενής (Ajschylos, *Agamemnon* 1637); por. KÄPPEL 1998: 175n.

to właśnie Ajgistos, obdarzany tyle formulaicznym, ile charakterystycznym przydomkiem *dolomētis* („zamyślający podstęp”), ugościł wracającego Agamemnona zgubną ucztą, na której go zabił — „niczym wołu u żłobu”<sup>171</sup>.

Choć w najlepszym wypadku etycznie dwuznaczny, podstęp mieścił się mimo wszystko w obrębie moralnego horyzontu, jaki zakreślał heroiczny dyskurs greckiej poezji<sup>172</sup>. Miał on nawet swoich boskich i bohaterskich patronów w postaci Hermesa, Autolykosa, Syzyfa i Odyseusza; fakt, że niektóre tradycje mitograficzne całą tę czwórkę łączą więzami pokrewieństwa lub powinowactwa, wydaje się przy tym nie bez znaczenia. Postać zaś Odyseusza, ostatniego z owej genealogii łotrzyków, jest szczególnie wymowną ilustracją szczęśliwego ożenku nieheroicznego podstęp z heroicznym dyskursem sławy i chwały, i to pod patronatem samej Ateny, która też wcześniej (*incognito*) do podstępów zachęcała jego syna, jako przykład do naśladowania podając mu zresztą Orestesa<sup>173</sup>. Tyle że, przynajmniej u Homera, obrotność i łgarstwa, którymi Odyseusz toruje sobie drogę do odwetu na zalotnikach, znajdują kulminację w prawdziwie iliadczynej rzezi. Jeden tylko Antinoos, pierwszy spośród zalotników, ginie jeszcze uwieńczony, przy uczcie, nie wiedząc nawet, kim jest jego zabójca. Pozostali stawiają już zbrojny opór, który, za sprawą machinacji kozłarza Melantiosa, staje się dla Odyseusza heroiczną i ostatecznie zwycięską próbą siły i męstwa<sup>174</sup>.

Śmierć Agamemnona nie ma jednak w sobie nic z *Iliady*. A już szczególnie Agamemnona tragicznego. „Ojca mego podstępem (*ek dolou*) zgładziła” — żali się Sofoklesowa Elektra; „podstęp (*dolos*) doradził, żądza (*erōs*) zabiła” — śpiewa chór tej tragedii<sup>175</sup>. „Zginął w sidłach zdradzieckiej sieci” — lamentuje tytułowa bohaterka dramatu Eurypidesa<sup>176</sup>, a w skardze tej wyraźnym echem rozbrzmiewa motyw, któremu szczególnie siłę wyrazu nadaje *Oresteja*:

A tu — patrzcie, o czynu strasznego świadki — | chytrej zbrodni narzędzie  
(*mēchanēma*), okowy rodzica | nieszczęsnego, powrozy na ręce i nogi<sup>177</sup>.

<sup>171</sup> Homer, *Iliada* 1.300 = 3.198 = [3.308], 3.250 4.525; por. 11.422, gdzie tym samym epitetem opisana zostaje (jeden tylko raz w całym eposie) Klytajmestra; na pejoratywny wydźwięk tego formulaicznego epitetu zwraca uwagę CAIRNS 1993: 171, p. 84; CROPP 1988: 100: “deceitfulness adds to the shame of Cl[yt]emnestra’s treachery”.

<sup>172</sup> Nt. negatywnego obrazu podstęp zob. np. Sofokles, *Filoktet* 1136 (ὁρῶν αἰσχρὰς ἀπατάς); 1228 (ἀπάταισιν αἰσχροῖς ἄνδρα καὶ δόλοισι ἐλῶν); CAIRNS 1993: 174, p. 81; por. też PORTER 1994: 85; ALTMAYER 2001: 179.

<sup>173</sup> Homer, *Odyseja* 1.296 (zob. dalej); CAIRNS (1993: 171, p. 84) zauważa jednak, że “The attitude of the Greeks to deceit [...] does harden over the centuries” (zob. dalej).

<sup>174</sup> Por. ἀλλ’ ἔτ’ ἄρα σθένεός τε καὶ ἀλκῆς πειρήτιζεν (Homer, *Odyseja* 22.237).

<sup>175</sup> δόλος ἦν ὁ φράσας, ἔρος ὁ κτείνας (Sofokles, *Elektra* 197); logika prozy sugerowałaby odwrotną kolejność (żądza — motyw; podstęp — zabójstwo), do której też próbowano dopasować tekst; dyskusja: JEBB 1894: 35; FINGLASS 2007: 161n.

<sup>176</sup> Sofokles, *Elektra* 279; Eurypides, *Elektra* 154, 166, por. 9.

<sup>177</sup> ἴδεσθε δ’ αὖτε, τῶνδ’ ἐπήκοοι κακῶν, | τὸ μὴχάνημα, δεσμὸν ἀθλίῳ πατρί | πέδας τε χειρῶν καὶ ποδοῖν ξυνωρίδα (Ajschylos, *Ofiarnice* 980nn.; przekład S. Srebrnego); nt. chóru jako adresata



Owym narzędziem jest szata-sieć, którą usidliła Agamemnona Klytajmestra, nim jeszcze zadała pierwszy z trzech ciosów, i którą „zabarwił miecz Ajgistosa”. To do niej odnosi się deliberacja Orestesa — „jakże ją nazwać?”:

Na zwierza | sidła to, czyli całun, co od stóp do głowy | zwłoki okrywa na marach?... Nie, sieć, sieć zbrodnicza, matnia zdrajna, peplos-pułapka! Taką bronią | łotr walczy, co po drogach na wędrowców czyha, zbój z grabieży i z krzywdy żyjący człowieczeń: | ten by, zaiste, wielce radował się sidłom | takowym i niejedną schwytałby ofiarę!<sup>178</sup>

Jedna tylko szata w tym szaleńczym biegu aporetycznych metafor ogniskuje na sobie całą ludzką i nieludzką niegodziwość, spinając zarazem wątki i obrazy wpisane w tekst oraz spektakl *Orestei*: spływającą na ziemię purpurę, którą zakneblowana została Ifigenia nad ołtarzem ofiarnym, „sieć zgłady” (*gangamon atēs*), którą Zeus i Noc zarzucili na Troję, purpurową drogę rozpostartą pod stopami zwycięzcy „procesu” przeciwko Priamidom czy wreszcie sieć pajęczycy (*hyphasma arachnēs*), w której „beżbożną śmiercią wyzionął on ducha”<sup>179</sup>. Ta właśnie szata-sieć, narzędzie podstępnej zemsty, staje się jednocześnie tego właśnie podstępu metonimią, konkretnym, namacalnym przedmiotem symbolizującym haniebną śmierć Agamemnona i zarazem zdradę Klytajmestry, „utkaną”, niczym ta właśnie szata, przez Ajgistosa-„krawca” (*rapheus*)<sup>180</sup>. Ale nie tylko ich podstęp i zdradę. Mówi bowiem Orestes, dużo wcześniej, przygotowując jeszcze czy raczej przedstawiając gotowy już plan zemsty:

Bo jak zdradą (*dolōi*) zgładzili męża wspaniałego (*andra timion*), | tak zdradą (*dolōi*) mają zginąć, w te same schwytni | sidła<sup>181</sup>.

tych słów zob. wcześniej; „zabarwił miecz”: 1011; nt. pozornej sprzeczności tych słów z fabułą Agamemnona zob. GARVIE 1986: 330n.

<sup>178</sup> τί νιν προσειπὼν ἄν τύχοιμ' ἄν εὐστομῶν; | ἄγρευμα θηρὸς, ἡ νεκροῦ ποδένδυτον | δροίτης κατασκήνωμα; δίκτυον μὲν οὖν | ἄρκυν τ' ἄν εἴποις καὶ ποδιστήρας πέπλους | τοιοῦτον ἄν κτήσαιτο φιλήτης ἀνὴρ, | ξένων ἀπαιόλημα κάργυροστερῇ | βίον νομίζων· τῷδε τὰν δολώματι | πολλοὺς ἀναιρῶν πολλὰ θερμαῖνοι φρένα (Ajschylos, *Ofiarnice* 997—1004; przekład S. Srebrnego); WEST (1990) i SOMMERSTEIN przyjmują ich transpozycję za w. 990; por. LLOYD-JONES 1961: 182n.; GARVIE 1986: 326n.

<sup>179</sup> Ifigenia: Ajschylos, *Agamemnon* 231—41; sieć na Troję: 358nn.; sieć pajęczycy: 1492n. (= 1516n.; zob. wcześniej); scena purpury: zob. dalej; por. TAPLIN 1977: 314, 358; WHALLON 1980: 99; FERRARI 1997: 3nn., 16n.; LEBECK 1971: 63—68; CHODKOWSKI 1975: 86; HUGHES FOWLER 2007: 303n.; AXER 2005: 659n. (zob. też 1991: 20); nt. nieludzkich niegodziwości por. LLOYD-JONES 1961: 181: “such a thing might be in the possession of some murderous thief, some Sinis or Procrustes”.

<sup>180</sup> Por. LORAUX 1991: 10 (“a bold materialization of every metaphor concerning *mētis*”); zob. też COURT 1994: 270n.; nt. symbolicznego znaczenia krwawych szat ofiary dla mściciela zob. GLOTZ 1904: 56.

<sup>181</sup> ὥς ἄν δόλωι κτείναντες ἄνδρα τίμιον | δόλωι γε καὶ ληφθῶσιν, ἐν ταῦτῳ βρόχῳ | θανόντες (Ajschylos, *Ofiarnice* 556nn.; przekład S. Srebrnego).

Podstęp, którym zgładzony został Agamemnon, jednoznacznie zostaje tu zestawiony ze statusem ofiary, jasno przy tym wytyczonym językiem „chwały” (*timios*). Wyraźnie także rysuje się tu niestosowność tego środka. Tyle że dokładnie tak samo postąpić ma Orestes, co też sam bez ogródek zapowiada. Niestosowność za niestosowność zatem? Talioniczna symetria dotycząca również samych okoliczności zemsty? Odwet, który „nie powinien mieć miejsca” (*to mē chreōn*) za taką samą zbrodnię? Zapewne tak, pod warunkiem jednak, że uwzględniony zostanie dramaturgiczny kontekst tych słów. Podstęp, co dobitnie podkreśla Orestes, to jednoznacznie wyrażony nakaz samego Apollona. Paradoksalnie, to właśnie ranga tej legitymizacji wydaje się najbardziej wymowną sugestią, że nie jest to środek, po który powinno się sięgać zbyt pochopnie; że gdyby nie bezdyskusyjny autorytet wyroczni delfickiej, na którym swą zemstę opiera Ajschyłowski Orestes, sam podstęp stawiać mógłby pod znakiem zapytania jej moralną zasadność. A przynajmniej w zakresie języka „honoru” i hańby.

## OKRUTNY WSPÓŁBIESIADNIK

Szczególnie złą sławą na tym tle cieszy się natomiast podstęp mścicieli w *Elektrze* Eurypidesa. Rzecz nie tylko w tym, że opiera się on na z gruntu pozytywnych, choćby i nieszczerych<sup>182</sup>, odruchach ofiar<sup>183</sup>. To przede wszystkim „kwestia smaku”, bo same zabójstwa, w szczególności zaś to Ajgistosa, kreślone są tu — jak dosadnie stwierdził W.G. Arnott — z „odrażającą brutalnością chicagowskiego świata wojny gangów”<sup>184</sup>. To także zbijająca z tropu niekonsekwencja, z jaką ten

<sup>182</sup> KUBO 1967: 17 — Klytajmestra przybywa na „przeszpiegi”, aby wywiedzieć się o męskim potomku Elektry i potencjalnym mścicielu Agamemnona (por. BURNETT 1998: 239n.; KOVACS 1996: 107) — mścicielem miał być jednak szlachetnie urodzony syn Elektry, a nie dziecko „prostego” Rolnika, por. Eurypides, *Elektra* 20—39; zob. CROPP 1988: 145; BASTA-DONZELLI 1978: 145, p. 21.

<sup>183</sup> CONACHER 1967: 206n.; MICHELINI 1987: 210n. i p. 123; CROPP 1988: 146; KIRKWOOD 1994<sup>2</sup>: 36; BURNETT (1998: 233n.), choć słusznie wskazuje na „rytualną niepoprawność”, z jaką sam Ajgistos podejmuje ofiary, zanedbano daje się ponieść oskarżycielskiemu ferworowi (“this particular killer”, “a regicidal usurper”, “perverse prayer”, “this tainted killer” etc.).

<sup>184</sup> “[...] extremely unpleasant” (GRUBE 1941: 308); “sickening alienation from revenge” (VICKERS 1973: 561); “sordid brutality of Chicago gangland killings” (ARNOTT 1981: 182); “the murder remains ugly and disturbing” (LLOYD 1992: 57); por. też ZIELIŃSKI 1925: 125 (“perfidus et sacrilegus hospes”); STOESSL 1956: 64; RIVIER 1975<sup>2</sup>: 120; MICHELINI 1987: 213n.; AÉLION (1983: 131n.), BASTA-DONZELLI (1978: 157) i CROPP (1988: XXXI—XXXII) nie dostrzegają tu moralnej problematyzacji, choć wskazują na „nieestetyczny” (“ugliness”) charakter tej śmierci; BURNETT (1998: 235) z kolei dostrzega w niej rysy „epickiej agonii” (Homer, *Iliada* 13.570—5; *Odyseja* 22.473); zob. też J.R. PORTER 1990: 259n.; MATTHIESSEN 2002: 131; nawet jeśli nie dwuznaczny moralnie, opis agonalnych konwulsji Ajgistosa z pewnością nie przedstawia „dobrej śmierci” (por. δυσθνήσκων — Eu-

właśnie aspekt zemsty jest przez postaci dramatu oceniany. To wreszcie fakt, iż tekst *Elektry* nie zawiera jakiejkolwiek sugestii jego boskiej sankcji czy legitymizacji. Ajschylosowy Orestes posługuje się podstępem, bo tak mu nakazał Apollon. Orestes Eurypidesa postępuje tak samo, bo nie ma innego wyjścia; bo heroiczny model zemsty — wystąpienie z otwartą przyłbicą przeciwko władcom Argos — byłby dla niego samobójstwem. Dlatego też, powróciwszy do rządzonej ręką Ajgistosa ojczyzny, ukrywa się gdzieś na rubieżach, gotów natychmiast czmychnąć, gdyby tylko tamten zwiedził się o jego obecności<sup>185</sup>.

Jak we wszystkich innych dramatyzacjach tego mitu i tu Orestes swe pierwsze kroki kieruje na grób ojca, gdzie składa ofiary. Odnalazłszy ich ślady, Stary Sługa zgodnie z prawdą bierze je za znak jego potajemnego przybycia. Gdy jednak dzieli się tą nowiną z Elektrą, ta odpowiada gniewną niemal polemiką: „Niegodne roztropnego człowieka rzeczy mówisz starcze, jeśli sądzisz, że w obawie przed Ajgistosem chyłkiem (*krypton*) do ziemi tej mógłby przybyć mój odważny (*eutharsē*) brat”; rozpoznawszy jednak w przybyszu Orestesa, nie podejmuje już więcej tego wątku, brak też z jej strony najmniejszych choćby oznak rozczarowania jego ostrożnością<sup>186</sup>. Wręcz przeciwnie, sama ochoczo angażuje się w przygotowanie podstępu, którym zwabić chce matkę w pułapkę (dla równie podstępnego zaś zgładzenia Ajgistosa znajduje jedynie słowa najwyższego uznania, a do tego dobitnie wyrażonego językiem sławy i chwały). „Czy myślisz, że jej na tobie zależy, dziecko?” — pyta z niedowierzaniem Elektrę Stary Sługa, wysłuchawszy jej planu podejścia Klytajmestry fałszywą wieścią o swym połogu; „tak” — odpowiada pewnie; „i jeszcze zapłacze nad podłym mych dzieci stanem”<sup>187</sup> — dodaje z nutą ironii, nawiązując do swego „niegodnego” małżeństwa z prostym Rolnikiem. Inaczej niż jego siostra Orestes nie ma jednak gotowego planu wykonania „swojej części” zemsty. Inaczej niż w *Ofiarnicach* czy *Elektrze* Sofoklesa, jego podstęp to

---

rypides, *Elektra* 843); por. życzenie Ajschylosowej Kassandry: ὥς ἀσφάδατος, αἰμάτων εὐθνησίμων ἀπορρύντων (Ajschylos, *Agamemnon* 1293); nt. rytualnej metaforyki tego opisu zob. HENRICHS 2000: 187.

<sup>185</sup> Wszystko to i wiele innych motywów zwykło się kojarzyć z „antheroicznym” czy „realistycznym” kolorytem dramatu Eurypidesa; por. POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 1.313, 412; STOESSL 1956: 52; KITTO 1997: 308n.; GELLIE 1981: 1n.; SOLMSEN 1967: 41; MICHELINI 1987: 181—185; CROPP 1988: XXIX; LUSCHNIG 1995: 87n.; zob. też KERRIGAN 1996: 14 („Euripides is testing the limits of tragic decorum”); krytyczne omówienie tego problemu przedstawia GOFF 1999—2000; por. MOSSMAN 2001: 376; zob. też VIDAL-NAQUET 1997: 115.

<sup>186</sup> οὐκ ἄξι’ ἀνδρός, ὃ γέρον, σοφοῦ λέγεις, | εἰ κρυπτόν ἐς γῆν τήνδ’ ἄν Αἰγίσθου φόβῳ | δοκεῖς ἀδελφὸν τὸν ἐμὸν εὐθαρσῇ μολεῖν. (Eurypides, *Elektra* 524nn.); CROPP (1988: 139) podkreśla jednak, że jej ton niekoniecznie jest tu wrogi (*hostile*); brak rozczarowania — por. LLOYD 1986: 10; KOVACS (1989: 68n.) nieprzekonująco usiłuje zaradzić tej „niekonsekwencji” przez usunięcie w. 518—44 jako nieautentycznych.

<sup>187</sup> Eurypides, *Elektra* 567n.; nt. tego podstępu i jego relacji do dramaturgicznego warsztatu Eurypidesa zob. STROHM 1957: 79n.; zob. też wcześniej.

dzieło niemal czystego przypadku — i intrygi Starego Sługi. Tak się akurat składa, że Ajgistos gdzieś w pobliżu, poza murami miasta, w nielicznej tylko asyście niewolników, zabija byki w ofierze nimfom...

Plan Starego Sługi wypełniony zostaje co do joty. Ajgistos, zobaczywszy Orestesa — rzecz jasna *incognito* — wędrującego drogą, zaprasza go, „okrutnego współbieszczadnika”<sup>188</sup>, na ofiarną ucztę. Jego gościnność szczególnie rzuca się w oczy, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż to on sam wychodzi naprzeciw swemu zabójcy, co istotnie odróżnia jego postępowanie od „poprawnej” tylko gościny udzielonej temu samemu Orestesowi w *Ofiarnicach*. Tam bowiem to on sam pomagać się musi przyjęcia, pytaniem: „czy przyjazny gościom (*philoxena*) jest dom Ajgistosa”<sup>189</sup>, wystawiając tym samym jego gospodarza na próbę. W *Elektrze* natomiast Ajgistos z własnej inicjatywy, nieproszony narzuca się wręcz przybyzsom z zaproszeniem. Trudno też o bardziej wyrazisty kontrast dla postaci innego Eurypidesowego nikczemnika, tyrana Polyfontesa, postaci z fragmentarycznie zachowanej tragedii *Kresfontes*, który ginie z rąk tytułowego bohatera mszczącego, jak Orestes, śmierć swego ojca<sup>190</sup>. „Czy pan tego domu jest wobec gości (*peri xenous*) niesprawiedliwy (*adikos*)?” — pyta Kresfontes, bohater-mściciel, powracając *incognito* do swego rodzinnego gniazda, rządzonego teraz twardą ręką przez zabójcę jego ojca. „Obecny tak, poprzedni był wszystkim bardzo przyjazny” — pada odpowiedź<sup>191</sup>.

Być może w *Elektrze* Eurypidesa wszystko to jest jedynie „teatrem”. Być może owe skądinąd godne pochwały odruchy Ajgistosa i Klytajmestry, które prowadzą ich do zguby, kryją jedynie ich fałsz i perfidię. Dalekie to jednak od jednoznaczności. I nie można się przy tym oprzeć wrażeniu, że przedstawienie odwetowych zabójstw w takich właśnie okolicznościach czyni drogę do ich jednostronnie pozytywnego (jak chcą niektórzy) odczytywania nader krętą.

<sup>188</sup> πικρόν γε συνθοινάτορ[α] (Eurypides, *Elektra* 638); πικρός to także „mściwy” (LSJ s.v. III.4) i tak też Arystoteles opisuje człowieka przesadnie oddanego zemście (*Retoryka* 1368b; *Etyka nikomachejska* 1126a); zob. też Ajschylos, *Eumenidy* 152 (Orestes — πικρός wobec rodziców, matki); Sofokles, *El.* 1504.

<sup>189</sup> Ajschylos, *Ofiarnice* 655n.; poszanowanie gościa (ξένος) było jedną z sankcji wiązanych z „prawami niepisanymi”; por. Eurypides, *Cyklop* 299nn.; EHRENBURG 1954: 167; ROMILLY 1971: 42; OSTWALD 1973: 93.

<sup>190</sup> Paraleli jest jeszcze więcej, np. fakt, iż zarówno Polyfontes, jak i Ajgistos zabici zostali przez mściciela podczas ofiarnej uczty („cum rem divinum faceret, hospes falso simulavit se hostiam percussisse, eumque interfecit” — Hyginus 137.6; por. HARDER 1985: 53); inne podobieństwa — ibidem; por. WEBSTER 1967: 137n., 143n.; JOUAN — VAN LOOY: 8.2.267n.

<sup>191</sup> *Kresfontes* fr 448a.13n. Kn; HARDER (1985: 63) fragment ten zestawia z *Ofiarnicami* 655n.; na pozytywne cechy Ajgistosa zwracają uwagę m.in.: O'BRIEN 1964: 27n.; LANZA 1997: 134; LUSCHNIG 1995: 147nn. (*contra*: BURNETT 1998: 233n.); LLOYD (1992: 57) zauważa, że są one niewspółmierne z jego zbrodniami z przeszłości i że nigdzie jego zgładzenie nie zostaje potępione; nt. tego kontrastu zob. też TARKOW 1981: 148.

## BILANS ZYSKÓW I STRAT

Co najmniej równie kontrowersyjne w tym zakresie wydają się decyzje, które podejmuje Orestes Sofoklesa. Jeszcze bardziej zaś sposób, w jaki je uzasadnia. I tu, rzecz jasna, zgodnie z mityczną tradycją, droga do zemsty prowadzi przez podstęp. Podobnie jak w *Ofiarnicach* posiada on boską sankcję, co jednoznacznie wskazuje sam Orestes:

Feb mi powiedział to, co ci powtórzę, | że sam bez tarczy, bez żadnego wojska |  
podstępem skryć (*doloisi klepsai*) mam sprawiedliwe rzezie<sup>192</sup>.

O ile kwestia, komu przypisać ocenę: „sprawiedliwe” (Apollonowi czy Orestesowi), otwierać może pewne, ograniczone pole do dyskusji, o tyle słowa o podstępie są niewątpliwie nakazem samego delfickiego boga. Podobnie jak w *Ofiarnicach* to wypowiedź o charakterze „programowym”. Inaczej zaś niż w *Elektrze* Eurypidesa Orestes ma tutaj „plan”, który realizuje z niewzruszoną konsekwencją. Trudno też dostrzec w jego słowach choćby cień sugestii, jakoby podstęp był w najmniejszym stopniu środkiem niestosownym. Dopiero chwilę później słyszymy z ust Orestesa coś na kształt refleksyjnego usprawiedliwienia, wytłumaczenia się z obranej drogi usankcjonowanej autorytetem delfickiego boga. Nakazawszy Pedagogowi zanieść Ajgistosowi i Klytajmestrze fałszywą wieść o swojej śmierci, mówi on:

Cóż mi to szkodzi, że umrę na niby? | Wszak sławę zyskam, gdy czyn mnie  
ocali [*sōthō*; wyróżn. — J.K.]! Myślę, że skłamać dla korzyści [*kerdos*; wyróżn. — J.K.] — można, | bo ludzie mądrzy (*sophoi*) nieraz, jak wiem o tym, |  
śmierć swą zmyślali: potem gdy do domu | wracali żywi, tym większą cześć mieli  
(*ektetimēntai*)<sup>193</sup>.

„Niegodziwe słowa” (*ponērōs eirēmenon*) — brzmieć miała opinia starożytnych<sup>194</sup>. „Nieheroiczne środki” i „najbardziej antyheroiczny sofizmat”, „amoralne

<sup>192</sup> χρῆι μοι τοιαῦθ' ὁ Φοῖβος ὦν πεύσῃ τάχα· ἄσκειον αὐτὸν ἀσπίδων τε καὶ στρατοῦ | δόλοισι κλέψαι χειρὸς ἐνδίκου σφαγὰς (Sofokles, *Elektra* 35nn.; przekład R. Chodkowskiego, zmo-  
dyfikowany); nt. χειρὸς ἐνδίκου zob. wcześniej.

<sup>193</sup> τί γάρ με λῦπει τούθ', ὅταν λόγῳ θανῶν | ἔργοισι σωθῶ καξενέγκωμαι κλέος; | δοκῶ μὲν,  
οὐδὲν ῥῆμα σὺν κέρδει κακόν. | ἤδη γὰρ εἶδον πολλάκις καὶ τοὺς σοφοὺς | λόγῳ μάτην θνήσκοντας·  
εἶθ', ὅταν δόμους | ἔλθωσιν αὐθις, ἐκτετίμηνται πλέον (Sofokles, *Elektra* 59nn.; przekład R. Chod-  
kowskiego).

<sup>194</sup> Atenajos, *Uczta Mędrców* 3.122b–c („frazy w złym guście” — BARTOL — DANIELEWICZ 2010); słowa te, być może, wyrażają więcej niż tylko etyczne potępienie (LSJ, s.v. III: “base”, “knave”, “worthless”, “cowardly”), jeśli wziąć pod uwagę rozwój znaczenia przymiotnika πονηρός. W języku

podejście” i „moralny indyferentyzm” — to tylko niektóre opinie współczesnych krytyków<sup>195</sup>. Niewątpliwie takie właśnie pomieszanie pojęć i języka ewaluacji może zaskakiwać: sława (*kleos*) jest zarazem zyskiem (*kerdos*), złodziejski zaś spryt drogą do wielkiej czci (*timē*).

Boskim patronem złodziejskiego podstępu jest Hermes. On także w *Ofiarnicach* i w Sofoklesowej *Elektrze* towarzyszy — w pieśniach chóru — wejściu mścicieli do domu, skąd zaraz rozlegną się śmiertelne okrzyki ich ofiar; jego też imieniem rozpoczyna się (prawdopodobnie) tragedia Ajschylosa<sup>196</sup>. Patronem „bohaterskim” natomiast, w którego osobie dochodzi do wymieszania sprzecznych — przynajmniej na pozór — systemów wartości, jest „przebiegły” (*polytropos, sophos*) Odyseusz, postać, która już u Homera urasta do rangi alternatywnego wobec Achillesa heroicznego modelu<sup>197</sup> i której charakter oraz postępowanie pod tym właśnie względem stanowiły w czasach klasycznych przedmiot bardzo różnych i sprzecznych ocen<sup>198</sup>. W twórczości Sofoklesa kontrast ów ze szczególną wyrazistością objawia się w *Filoktecie*<sup>199</sup>, w osobach samego Odyseusza oraz Neoptolemosa, syna Achillesa i zarazem spadkobiercy jego heroicznej tradycji. Postać tego pierwszego, jak ją przedstawia dramat Sofoklesa, cieszy

---

nowogreckim konsekwentnie oznacza on spryt i przebiegłość (Γ. Μπαμπινιώτης: *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας* (Αθήνα 2002<sup>2</sup>) s.v. *πονηριά* i *πονηρός*), którym rzadko towarzyszy element moralnej ewaluacji; związek ten być może dostrzegano już w starożytności, zob. dalej.

<sup>195</sup> Odpowiednio: SEGAL 1966: 510 i 1999<sup>2</sup>: 253n.; KELLS 1973: 6; KIRKWOOD 1994<sup>2</sup>: 142, p. 33; HARTIGAN 1996: 89; podobnie FRIIS JOHANSEN (1964: 12), który jednak zwraca uwagę na boską sankcję tego właśnie nakazu (Sofokles, *Elektra* 37).

<sup>196</sup> Odpowiednio: Sofokles, *Elektra* 1391—97; Ajschylos, *Ofiarnice* 812—16; por. GARVIE 1986: 48; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 162, 221n.; nt. porządku fragmentów z zaginionej części prologu *Ofiarnic* zob. WEST 1990: 229nn.

<sup>197</sup> A także Ajasa, Agamemnona i innych bohaterów opisanych przez Antystenesa (fr. 51.1nn. Declava Caizzi) epitetem *γεννάδι* („szlachetni”) i przeciwstawionych Odyseuszowi *πολύτροπος* (nt. znaczenia tego epitetu według Antystenesa zob. DECLEVA CAIZZI 1966: 105n.); dla Achillesa ten, „kto w sercu jedno ukrywa, a na języku ma drugie”, jest „bardziej obmierzły od bram Hadesu” (Homer, *Iliada* 9.312n.); być może, jak uważa NAGY (1999<sup>2</sup>: 43—58; 45, 52), są to echa epickiego „sporu Achillesa z Odyseuszem”, który przeciwstawiał sobie dwa paradygmaty heroicznego postępowania — jeden oparty na sile i przemocy (*βίη*), drugi zaś na sprycie i fortelu (*μῆτις*); por. DECLEVA CAIZZI 1966: 90 („luogo commune”); w podobnym duchu KROKIEWICZ (2000<sup>2</sup>: 107—124) rozróżnia dwie „cnoty” Homerowych bohaterów: „siły cielesnej”, którą reprezentuje Achilles, i „rozumnej mowy”, którą reprezentuje Odyseusz; por. też ZABOROWSKI 2006; nt. związków *Elektry* z *Odyseją* zob. DAVIDSON 1988: 53.

<sup>198</sup> „Czyż Odyseusz jest *πονηρός* dlatego, że nazwany został *πολύτροπος*, czy może dlatego tak go opisał [Homer — J.K.], ponieważ był *σοφός*?” (ἀρα γε *πονηρός* ὁ Ὀδυσσεύς, ὅτι *πολύτροπος* ἔρρεθῃ, καὶ μὴ διότι *σοφός*, οὕτως αὐτὸν προσείρηκε;) pytał Antystenes (fr. 51 Declava Caizzi), wyraźnie implikując, że spryt bohatera zasługuje tu na pozytywną ocenę; por. DECLEVA CAIZZI 1966: 105n.; zob. też GUTHRIE 1971: 309; HESK 2000: 35 i p. 53.

<sup>199</sup> Na związki tematyczne łączące *Elektrę* Sofoklesa i *Filoktetę* zwracają uwagę: REINHARDT 1949<sup>3</sup>: 149nn.; SEGAL 1966: 475.



się szczególnie złą sławą w sięgającej antyku krytyce<sup>200</sup>. Na uwagę zasługuje tu fakt, iż przekonując do podstępu młodego Neoptolemosa (podstępu, którym zmuszą tytułowego Filokteta do powrotu pod Troję), Odyseusz posługuje się językiem i argumentacją, które do złudzenia przypominają „niegodziwe słowa” Orestesa<sup>201</sup>. Intryga w *Elektrze* opiera się na fałszywej wieści (*logōi kleptontas hēdeian phatin*), podobnie jak podstęp Odyseusza, który Neoptolemosowi nakazuje „oszukać słowami” (*logoisin ekklepseis legōn*) Filokteta. „Kiedy chcesz zysku [*kerdos*; wyróżn. — J.K.] nie trzeba się wzdragać”<sup>202</sup> — przekonuje młodzińca jego podstępny mentor. Na wątpliwości Neoptolemosa: „a więc nie myślisz, że szpetnie (*aischron*) jest kłamać” — odpowiada on wielce wymownym: „nie, jeśli kłamstwo może nas ocalić [*sōthēnai*; wyróżn. — J.K.]”<sup>203</sup>. „Więc tak uczynię, mniejsza o hańbę (*aischynē*)”<sup>204</sup> — konkluduje Neoptolemos, wymownie zarazem podsumowując moralną stawkę tego dialogu<sup>205</sup>.

Klytajmestra nie jest jednak Filoktetem, boski zaś nakaz dochodzenia śmierci ojca — dochodzenia na drodze podstępu — wydaje się nadawać tej metodzie sankcję, której brakuje sofistycznym kręactwom Odyseusza. Mimo to trudno na tej podstawie uznać, że podstęp i wiążące się z nim *aischron* nie są w *Elektrze* Sofoklesa w ogóle problemem. Paradoksalnie, najwyraźniejszą tego sugestią jest właśnie cytowana wcześniej wypowiedź Orestesa. „Dlaczego bowiem miałbym się martwić...” *Qui s'excuse, s'accuse*. Fakt zaś, iż uzasadniając swój brak skrupułów, w tym właśnie miejscu Orestes odwołuje się nie do boskiej sankcji ani nawet do talionicznej zasady „wet za wet”, lecz do Odyseuszowych *ponērōs eirēmēna*, tym

<sup>200</sup> “One of the basest characters in Sophocles” (SEGAL 1966: 511); zob. też BENEDETTO 1988<sup>2</sup>: 164; KAMERBEEK 1980: 21; w szczególnie niekorzystnym świetle stawiać mogły zemstę i podstęp Odyseusza zaginione tragedie *Palamedes* (Ajschylos: fr. 181—82a R; Sofokles: 478—81 R; Eurypides: fr. 578—90 Kn.); zob. na ten temat M. SZARMACH: *Les Tragédies d'Eschyle et de Sophocle sur Palamède*. Eos 62.2 (1974) i SZARMACH 1975; najbardziej wymowny fr. 583 Kn. (τὰ δὲ ἔργ’ [...] αἰσχρ’ ἐστὶ) powszechnie przypisywany jednak jest Odyseuszowi; dyskusję przedstawia SZARMACH (1975: 268), który też skłania się do uznania go za słowa Palamedesa (zob. jednak JOUAN — VAN LOOY: 8.2.510).

<sup>201</sup> Por. JEBB 1894: 15; KELLS 1973: 6; BENEDETTO 1988<sup>2</sup>: 163n.

<sup>202</sup> ὅταν τι δρᾷς εἰς κέρδος, οὐκ ὀκνεῖν πρέπει. (Sofokles, *Filoktet* 111; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany).

<sup>203</sup> Νε. οὐκ αἰσχρὸν ἡγῆμι δῆτα τὸ ψευδῆ λέγειν; | Οδ. οὐκ, εἰ τὸ σωθῆναι γε τὸ ψεῦδος φέρει. (Sofokles, *Filoktet* 108n.; przekład J. Łanowskiego); ADKINS (1966: 85) nie do końca przekonująco interpretuje ten dialog jako konflikt tradycyjnych wartości kompetytywnych opartych na „sukcesie *per se*” (które reprezentuje Odyseusz) z kooperatywnymi, wyrażonymi przez skrupuły Neoptolemosa.

<sup>204</sup> ἴτω· ποιῶ, πᾶσαν αἰσχύνην ἀφείς (Sofokles, *Filoktet* 120); przekład J. Łanowskiego nie do końca oddaje towarzyszącą tym słowom rezygnację: „niech będzie”, „ucznię to, porzuciwszy wstyd” (por. KAMERBEEK 1980: 42: „fiat”).

<sup>205</sup> Nt. interpretacji owej sceny w tym duchu zob. też WILLIAMS 2008<sup>2</sup>: 87n.; interpretację konfliktu wartości w *Filoktecie* na tle „ideologii polis” (“civic ideology”, zob. wcześniej) przedstawia GOLDHILL (1987: 71nn. = WINKLER — ZEITLIN 1990: 118—124).

większe budzi zdziwienie<sup>206</sup>. Motyw talionicznej symetrii samego podstępu, motyw wskazany przez Ajschylosowego Orestesa jako element boskiej sankcji dla jego czynów, podjęty zostaje dopiero pod sam koniec *Elektry* Sofoklesa, w ekso-dos dramatu, gdy wiedziony do wnętrza pałacu na śmierć Ajgistos zdobywa się na ironiczną uwagę pod adresem swego przyszłego zabójcy Orestesa:

Dlaczego w domu? Jeśli czyn twój słuszny (*kalon*), | czemu go skrywasz? Zabij mnie tu, jawnie<sup>207</sup>.

Nie ma tutaj już, oczywiście, mowy o podstępie *sensu stricto*; z tym mieliśmy do czynienia wcześniej, w scenie makabrycznego „rozpoznania”, gdzie Ajgistos poniewczasie dostrzegł w tym, co brał za doczesne szczątki samego Orestesa, zwłoki Klytajmestry. Mroki pałacu, w których rozegrać ma się ostatni akt zemsty, ukryły również podstępną śmierć Agamemnona. Moralne wyzwanie rzucone przez Ajgistosa nie pozostaje przeto bez odpowiedzi<sup>208</sup>. „Masz zginąć tam właśnie, gdzie zabiłeś mego ojca” — odparowuje Orestes. I trudno argument ten uznać za rozpaczliwy sofizm, retorykę chwili, której chwytą się przyparty do muru mściciel. Słowom tym brak wprawdzie jednoznacznej legitymizacji delfickiej, wspierają się one jednak mocnym autorytetem Ajschylosowej tradycji<sup>209</sup>.

Być może zatem wypowiedź Ajgistosa funkcjonuje jako pretekst do artykulacji tej właśnie skrajnie talionicznej zasady: podstęp za podstęp, choćby i w jednym, i w drugim wypadku „niepiękny” (*mē kalon*). Być może też mamy tu również do czynienia ze swoistą manipulacją na teatralnej konwencji przedstawiania

<sup>206</sup> Por. FRIIS JOHANSEN 1964: 12; MONTIGLIO 2000: 280; ALTMAYER (2001: 181) widzi w tych słowach nawiązanie do „zeitgemasse Pragmatismus, der [...] sittliche und menschliche Hemmschwellen überschreitet“; MACLEOD (2001: 32n.) dostrzega w Orestesie postać politycznego wygnańca, który oprócz zemsty pragnie również zapewnić bezpieczeństwo swojej polis: “the advice to return ‘without shields and army’ thus protects the polis from the dangers of an invading army and Orestes from being a traitor” (33); zbliża się to niebezpiecznie do *documentary fallacy*, tym bardziej, że polis i polityka, jak podkreślają KNOX (1983: 8) i FINGLASS (2005), w *Elektrze* Sofoklesa schodzą wyraźnie na dalszy plan (*contra*: WHITMAN 1951: 157).

<sup>207</sup> τί δ’ ἐς δόμους ἄγεις με; πῶς, τόδ’ εἰ καλόν | τοῦργον, σκότου δεῖ, κοῦ πρόχειρος εἰ κταεῖν; (Sofokles, *Elektra* 1493n.; przekład R. Chodkowskiego); dużo częściej zwraca się uwagę na kolejną jego wypowiedź (1497n.): ἢ πᾶσ’ ἀνάγκη τήνδε τὴν στέγην ἰδεῖν | τὰ τ’ ὄντα καὶ μέλλοντα Πειλοπιδῶν κακά; (MÉAUTIS 1957: 250; TAPLIN 1983: 164); ta jednak jest jedynie daleką od jednoznaczności sugestią, iż nieszczęścia domu nie skończą się z tym ostatnim zabójstwem, nie wyraża natomiast jakiegokolwiek negatywnej oceny samej zemsty Orestesa.

<sup>208</sup> ALEXANDERSON (1966: 95), popadając w oskarżycielski ton, odmawia Ajgistosowi prawa do poruszania tematu καλόν; SEWELL-RUTTER (2007: 131) niefortunnie resuscytuje zgola nieprzekonujące, psychologiczne interpretacje.

<sup>209</sup> Por. HIRZEL 1907—1910: 447n.; wspomnieć też można, iż tego rodzaju „topograficzna” symetria odwetu daje się nieraz zauważyć w kulturach praktykujących zemstę, por. Peters w: BLACK-MICHAUD 1975: XIII.

tragicznej przemocy, z reguły usuwanej do przestrzeni pozascenicznej. Być może konwencja ta straciła już wówczas swą mimetyczną siłę, przestała być „oczywista”, „przezroczysta”, stając się zarazem teatralnym brzemieniem, z którym dramat w jakiś sposób musiał sobie poradzić<sup>210</sup>. Aby więc ostatnia droga Ajgistosa była bardziej przekonująca („dlaczego Orestes nie zabił go na miejscu”), opatrzona zostaje tym właśnie dwuznacznym komentarzem. Wyzwanie Ajgistosa pozostaje jednak faktem; co więcej, odpowiedź Orestesa nie zaprzecza przesłankom, na których się ono opiera, a jedynie wydaje się negować ich zastosowanie do tego konkretnego przypadku. Bohater-mściciel zdaje się wręcz mówić: „to owszem *aischron*, ale tyś winien zginąć tam, gdzie zabiłeś”<sup>211</sup>.

## TYRANI I OLIMPIJCZYCY

„Oto dwugłowa tyrania tej ziemi” — tym dobitnym akordem rozpoczyna Ajschylosowy Orestes swą pierwszą mowę po zabójstwie Klytajmestry<sup>212</sup>. „Oto” (*idesthe*) jest efektowną *deixis*, werbalnym „wskazaniem” na dwa ciała leżące u jego stóp: Ajgistosa i jego matki. Chwilę później, gdy już czuje swe myśli niesione szaleństwem i tracąc pewność siebie, zapowiada swoją tułaczkę jako swoistą ekspiację matkobójstwa, zaskoczony chór niemal przywołuje go do porządku:

Świetnego dokonałeś czynu! Czemuż bluźnisz? | Czemu na głowę swoją zwołujesz niedolę? | Wszakżeś lud ten argejski z niewoli wybawił, | dwu gadzin głowy ciosem zmiażdżywszy niechybnym<sup>213</sup>.

<sup>210</sup> W tym duchu interpretuje ową wymianę niestrudzenie tropiący dramaturgiczne niekonsekwencje Sofoklesa WILAMOWITZ młodszy (1917: 225nn.), argumentując, że dialog Ajgistosa i Orestesa wypełnia czas potrzebny na wprowadzenie tych postaci do *skēnē* za pomocą ekkyklematu; jego zastosowanie w tej scenie wydaje się jednak wątpliwe (por. BENEDETTO 1988<sup>2</sup>: 177, p. 34); zob. też SEALE 1982: 77n. (“Sophocles exploits the convention of off-stage violence”); nt. dramaturgicznego „prawdopodobieństwa” (πιθανόν) tragedii i teatru greckiego w drugiej połowie V wieku zob. WINNINGTON-INGRAM 1969: 130.

<sup>211</sup> Por. SCODEL 1984: 85; ALTMAYER 2001: 195; zob. też RINGER 1998: 210.

<sup>212</sup> ἴδεσθε χάρας τὴν διπλὴν τυραννίδα (Ajschylos, *Ofiarnice* 973); dosł. „podwójna tyrania”, zob. jednak w. 1044—1047.

<sup>213</sup> ἀλλ’ εὖ τ’ ἔπραξας, μὴδ’ ἐπιζευχθῆις στόμα | φήμηι πονηραὶ μὴδ’ ἐπιγλωσσῶ κακά, | ἐλευθερώσας πᾶσαν Ἀργείων πόλιν, | δυοῖν δρακόντοιν εὐπετῶς τεμῶν κára (Ajschylos, *Ofiarnice* 1044—7; przekład S. Srebrnego); inaczej niż większość wydawców (WILAMOWITZ; SMYTH; PAGE; SOMMERSTEIN) WEST preferuje tu emendację Heatha εὖ τ[ε] (podobnie MAZON); powszechnie przyjmowana emendacja εὖ γ[ε] jeszcze dobitniej podkreśla pozytywny wydźwięk tej wypowiedzi.

Wypowiedź ta wieńczy wątek, który towarzyszy *Orestei* od chwili zgładzenia Agamemnona. Klytajmestra i Ajgistos konsekwentnie przedstawiani są jako uzurpatorzy, tyrani (zgodnie z tradycyjnym rozumieniem tego pojęcia, w którym odnosi się je do pozbawionego „konstytucyjnej” legitymacji jedynowładztwa)<sup>214</sup>. Wśród motywów zemsty, które wcześniej wymienia Orestes, obok „smutku żałobnego” i odzyskania dziedzictwa, znajdujemy również wzmiankę o uwolnieniu „najsławniejszych wśród ludzi” (*eukleestatous brotōn*) spod jarzma „dwóch kobiet” — Klytajmestry i Ajgistosa<sup>215</sup>.

Epitet „świetny”, którym w przekładzie S. Srebrnego chór opisuje czyn Orestesa, to, być może, zanadto podniosłe tłumaczenie greckiego *eu*, będącego najbardziej ogólnym i standardowym wyrazem pozytywnej oceny. Motyw tyranobójstwa jednak z pewnością taki właśnie wybór uzasadnia, a związany z nim dyskurs sławy i chwały dużo wyraźniej dochodzi do głosu w obydwu *Elektrach*. W dramacie Eurypidesa, mimo dwuznacznych okoliczności zgładzenia Ajgistosa, powracający na scenę Orestes staje się obiektem niespotykanej dotąd laudacji, od razu narzucającej skojarzenia z agonistycznym językiem Pindarowych epinikiów<sup>216</sup>. Nie jest to jedynie sprawa werbalnych, frazeologicznych czy metrycznych<sup>217</sup> podobieństw. Orestes, zabójca Ajgistosa, *explicite* porównany zostaje do zwycięzcy zawodów olimpijskich, w którym to porównaniu zresztą on sam staje w dużo korzystniejszym świetle; „wspanialsze zwycięstwo, niż te znad Alfejosu” — śpiewa chór<sup>218</sup>. Olimpijska euforia udziela się również innym postaciom, nawet tradycyjnie uznanemu za „przezroczystego” posłańcowi. To on właśnie, wchodząc na scenę, jako pierwszy posługuje się językiem zwycięskich laudacji<sup>219</sup>. Tytułowa zaś bohaterka dosadnie i uszczypliwie podkreśla miałość atletycznych sukcesów, „bezużytecznych” (*achreion*) na tle dokonania jej brata:

<sup>214</sup> Zwł. Ajschylos, *Agamemnon* 1355, 1365, por. też 1633; nt. tyranii Ajgistosa (i Klytajmestry) w *Orestei* zob. SEAFORD 2003: 100n.; por. też DODDS 1973: 46; GAGARIN 1976: 108; ALBINI 1981: 218n.; MACLEOD 1982: 130; PODLECKI 1986: 93n.; ROSENBLOOM 1995: 91n.; KITTO 1997: 78; UNTERSTEINER 2002: 466n.

<sup>215</sup> τὸ μὴ πολίτας εὐκλεεστάτους βροτῶν, | Τροίας ἀναστατῆρας εὐδόξῳ φρενὶ δυοῖν | γυναικοῖν ὧδ' ὑπηκόους πέλειν (Ajschylos, *Ofiarnice* 302nn.).

<sup>216</sup> Na kontrast tego dyskursu pochwały z jej przedmiotem wskazują ARNOTT (1981: 187) i EASTERLING (1988: 104—107); por. też MORWOOD 1981: 366; HENRICHS 1994—1995: 86nn.; najnowszym i obszernym studium jest SWIFT 2010: 157—172 (zob. zwł. 163: “We are left with the impression that something is not right, either with the values themselves, or the way that they are enacted”).

<sup>217</sup> Daktyloepitryty w 860—5, 874—9 są, jak zauważył CROPP (1988: 157), “familiar from the victory songs of Pindar and Bacchylides”; por. też KUBO 1967: 23n.; REHM 2002: 372, p. 128; SWIFT 2010: 159n.

<sup>218</sup> νικᾷ στεφαναφόρα κρείσσω τῶν παρ' Ἀλφειοῦ | ῥέεθροις τελέσας (Eurypides, *Elektra* 862n.).

<sup>219</sup> ὦ καλλίνικοι παρθένοι Μυκηνίδες, | νικῶντ' Ὀρέστην πᾶσιν ἀγγέλλω φίλοις (Eurypides, *Elektra* 761nn.).

Świetny zwycięzco, i ojca, zwycięzcy | w wojnie trojańskiej, synu, Orestesie! | Przyjmij te wstęgi, ustrój nimi loki. | Wszedłeś do domu nie po niepotrzebnym | sześciopletowym biegu, lecz zabiwszy | wroga, Ajgista, co nam zabrał ojca<sup>220</sup>.

Sześć pletrów to jedno stadion, a bieg „stadionowy”, od którego, według Elektry, tyle lepsza jest zemsta Orestesa, zaliczany był do najbardziej prestiżowych dyscyplin olimpijskich i nie tylko. Podczas Panatenajów odbywał się on na agorze, w samym sercu Aten, na torze, obok którego, w wąskim klinie między nim a Drogą Panatenajską, stały posągi tyranobójców. Podczas uroczystości posągi te były wieńczone<sup>221</sup> — do czego nawiązywać miałyby znane skolion: „mirtem uwieńczony będę nosić miecz, jak Harmodios i Aristogeiton...”<sup>222</sup> Tak jak wieńczeni są zabójcy Ajgistosa: Orestes i Pylades. Połączenie metaforyki gymnicznej z językiem tyranobójstwa w *Elektrze* jest więc, być może, czymś więcej niż tylko przypadkiem. To, oczywiście, nader złożone — i przez to, być może, wątpliwe — skojarzenia<sup>223</sup>. Tym bardziej, że tragiczni *tyrannoi* nie zawsze są tyranami, choć, patrząc z drugiej strony, uznanie tego pojęcia za prosty synonim określenia „król” (*basileus*) byłoby niewątpliwie błędem<sup>224</sup>. Dobitnie ilustruje to pieśń dziękczynna chóru *Elektry* — na wieść o zgładzeniu Ajgistosa-tyrana:

<sup>220</sup> ὦ καλλίνικε, πατὴρ ἐκ νικηφόρου | γεγώς, Ὀρέστα, τῆς ὑπ’ Ἰλίω μάχης, | δέξει κόμης σῆς βοστρύχων ἀνδήματα. | ἥκει γὰρ οὐκ ἀχρεῖον ἐκπλεθρον δραμῶν | ἀγών’ ἐς οἶκου ἀλλὰ πολέμιον κτανῶν | Αἰγισθον, ὃς σὸν πατέρα κάμῶν ὤλεσεν. (Eurypides, *Elektra* 880—885; przekład J. Łanowskiego); „zwycięstwo znad Alfejosu” — 862; więcej nt. metaforyki olimpijskiej w *Elektrze* zob. L.D. MYRICK: *The Way up and down: Tracehorse and Turning Imagery in the Orestes Plays*. CJ 89.2; 1994: 138—141; por. też LARMOUR 1999: 63, którego praca (zwl. 56—133) jest najbardziej wyczerpującym studium metaforyki olimpijskiej w dramacie greckim.

<sup>221</sup> OSTWALD 1969: 184; AJOOTIAN 1998: 9; nt. topografii pomnika tyranobójców zob. AJOOTIAN 1998: 6n.

<sup>222</sup> Fr. 10, 12 PMG; OSTWALD 1969: 184; AJOOTIAN 1998: 9; nt. ikonografii ateńskiej ideologii tyranobójstwa zob. OBER 2003: 216—226; por. też RAAFLAUB 2003: 63—69.

<sup>223</sup> Sam Ajgistos opisany jest (nieco hiperbolicznie) jako “tragic tyrant par excellence” przez EASTERLING 1985: 3; zob. też WEBSTER 1967: 145; *contra*: ROISMAN 2004: 108; postać Ajgistosa wydaje się tu jednak odpowiadać obrazowi tragicznego tyrana przedstawionego przez SEAFORDA 2003: 96n.; jest „bezbożnikiem” (683; zob. dalej), posługuje się pieniędzmi i najemnikami (616), a w dodatku czyni to przeciwko swej (szeroko pojętej) rodzinie (33).

<sup>224</sup> Por. *II Argumentum* do *Króla Edypa* (διὰ τί τύραννος ἐπιτέγραπται; znaleźć je można np. w wydaniu R.C. JEBBA, Cambridge 1914, s. 4n.): οἱ μεθ’ Ὀμηρον ποιηταὶ τοὺς πρὸ τῶν Τρωϊκῶν βασιλεῖς τυράννους προσαγορεύοντες; zob. też SEAFORD 2003: 102: “[...] the autonomous hero of myth when imagined in the polis, can retain his autonomy only by becoming its *tyrannos*”; w niektórych miejscach jednak zastosowanie pojęć τυραννίς/τύραννος jednoznacznie przeciwstawia je „legalnej” władzy monarszej, por. np. Ajschylos, *Agamemnon* 1355, 1365 i FRAENKEL 1950: 3.638; zob. też EASTERLING 1985: 3.

Dziś nasi dawni królowie wrócą do swej władzy (*tyranneusousi*) nad krajem | sprawiedliwie (*dikaïos*), zgładziwszy tych niesprawiedliwych (*adikous*)<sup>225</sup>.

Ród Agamemnona to dawni *tyrannoi*, których powrót do władzy, po trupach *tyrannoi*-tyranów, witają z radością mykeńskie niewiasty. Radość to, oczywiście, niewczesna, bo w tej tragedii zmaza matkobójstwa na zawsze wygna Orestesa z Argos, do którego nigdy zresztą nie dotarł<sup>226</sup>.

Posągowa chwała (*kleos*) tyranobójców i związany z nią język agonistycznej laudacji jeszcze wyraźniej znaczą swą obecność w *Elektrze* Sofoklesa<sup>227</sup>. Z tą jednak różnicą, że nie odnoszą się one do faktycznej zemsty Orestesa, a jedynie do hipotetycznego, a zarazem straceńczego zrywu, którego podjęcie rozważa tytułowa bohaterka tragedii. Usiłując przekonać swoją siostrę, konwencjonalną pod każdym względem Chryzotemis, kreśli ona sugestywny obraz chwały, która stałaby się ich udziałem po dokonaniu zemsty:

Czy ty nie widzisz, jakiej sławy (*eukleian*) sobie | i siostrze dodasz, jeśli mnie posłuchasz? | Któż bowiem z miasta lub obcy nie uczci | nas pozdrowieniem (*dexiōsetai*) i tak nie pochwali (*epainois*): | „Oto (*idesthe*) te siostry, przyjaciele moi, | które dom ojca ocaliły same; | to one wrogom, żyjącym w dostatku, | śmierć zgotowały, narażając życie. | Niech je kochają wszyscy i szanują (*sebein*). | Niech w dni świąteczne i na zgromadzeniach | lud cały czci je za tak wielkie męstwo (*hounek' andreias*)” | Te słowa będą o nas głosić, których | sława (*kleos*) nie zginie w życiu i po śmierci<sup>228</sup>.

Agonistyczny język sławy i chwały wygląda niemal z każdej linijki tej wypowiedzi. Wystarczy ograniczyć się do samych tylko słów kluczy: *sebas*, *timē*, *andreaia*, *epainos*, *eukleia*, *kleos*...<sup>229</sup> Słów skądinąd drastycznie niekompatybilnych z ide-

<sup>225</sup> νῦν οἱ πάρος ἀμετέρας γαίας τυραννεύσουσι φίλοι βασιλῆς | δικάϊως, τοὺς ἀδίκους καθελόντες (Eurypides, *Elektra* 876n.; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany na podstawie tekstu ustalonego przez DIGGLE'A).

<sup>226</sup> Por. SAÏD 1993: 182: «le pays où l'on n'arrive jamais».

<sup>227</sup> Studium tego problemu jest JUFFRAS 1991; por. FOLEY 2001: 164 i p. 87; polis i polityka nie są jednak sprawą pierwszorzędną w *Elektrze*, na co słusznie zwracają uwagę KNOX 1983: 8n. i FINGLASS 2005; MACLEOD (2001) stanowczo nadużywa języka tyranii w odniesieniu do Klytajmestry i Ajgistosa.

<sup>228</sup> λόγων γε μὴν εὐκλειαν οὐχ ὀραῖς ὄσσην | σαυτῇ τε κάμοι προσβαλεῖς πεισθεῖς ἑμοί; | τίς γάρ ποτ' ἀστών ἢ ξένων ἡμᾶς ἰδὼν | τοιοῖσδ' ἐπαίνους οὐχὶ δεξιῶσεται, | ἴδεσθε τῷδε τῷ κασιγνήτῳ, φίλῳ, | ὃ τὸν πατρῷον οἶκον ἐξεσωσάτην, | ὃ τοῖσιν ἐχθροῖς εὖ βεβηκόσιν ποτὲ | ψυχῆς ἀφειδήσαντε προὔστητην φόνου | τοῦτ' φιλεῖν χρή, τῷδε χρή πάντας σέβειν· | τῷδ' ἔν ἐορταῖς ἔν τε πανδήμῳ πόλει | τιμὰν ἅπαντας οὐνεκ' ἀνδρείας χρεῶν· | τοιαῦτά τοι νῦν πᾶς τις ἐξερεῖ βροτῶν, | ζῶσιν θανούσιν θ' ὥστε μὴ 'κλιπεῖν κλέος. (Sofokles, *Elektra* 973—85; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany).

<sup>229</sup> Z Homerowym κλέος zestawia ten fragment DAVIDSON 1988: 50; por. też BURNETT 1998: 124n.; wątek ten zaskakująco pominięty zostaje w najnowszym studium kobiecego kleos w tragedii — KYRIAKOU 2008.



alnym modelem kobiecej „chwały” w dyskursie publicznym klasycznych Aten<sup>230</sup>, lapidarnie wyłożonym przez Peryklesa w słynnej mowie pogrzebowej:

Jeśli zaś mam także powiedzieć coś o cnotcie (*aretē*) kobiet, które teraz żyć będą w stanie wdowieństwa, to w krótkiej zachęcie zawrę całość: wielką dla was będzie chwałą (*doxa*), gdy będziecie postępować zgodnie z naturą kobiecą i takie wieść życie, żeby jak najmniej mówiło się o was (*kleos ēi*) wśród mężczyzn, czy to dodatnio, czy ujemnie<sup>231</sup>.

Jeszcze bardziej nietypowy dla tej hipotetycznej chwały jest jej „nośnik”. Nie — a przynajmniej nie tylko — wieść i słowo (*logos*), ale przede wszystkim wzrok i widok: „oto”, dosłownie: „spójrzcie” (*idesthe*). Bohaterskie siostry są oglądane, a chwała ich nie zginie tak za życia, jak i po śmierci. Stąd właśnie D. Juffras wnioskuje, iż przedmiotem owego „spójrzcie” są nie tyle fizyczne osoby Elektry i Chryzotemis, ile ich plastyczne wyobrażenia, które „pokazywane” będą także po ich śmierci<sup>232</sup>. Niczym posągi historycznych tyranobójców będą „pozdrawiane” (*dexiōsetai*) przez obywateli i cudzoziemców, same zaś siostry staną się obiektami państwowego niemal kultu. Tak jak czczeni byli Harmodios i Aristogeiton.

Związany z ideologią tyranobójstwa dyskurs sławy równie wyraźnie manifestuje się w obydwu *Elektrach*. I w jednym, i w drugim dramacie dotyczy on zgłędzenia „tyrana” Agjistosa, mimo iż wątek „polityczny” (*sensu largo*) w tragedii Sofoklesa wydaje się drugorzędny, w *Elektrze* zaś Eurypidesa bywa on zemście wręcz przeciwstawiony: „miasto niechętnie nam, przyganiać skłonne”<sup>233</sup> — mówi tytułowa bohaterka do brata. Drastycznie natomiast różnią się okoliczności zdarzenia, które jest owych pochwał przedmiotem. W dramacie Sofoklesa jest nim hipote-

<sup>230</sup> Na co zwraca uwagę FINGLASS 2007: 403n. i 408; por. też WINNINGTON-INGRAM 1983a: 243n.; WHEELER 2003; SCODEL 2005a: 242; MASTRONARDE 2010: 261—279.

<sup>231</sup> εἰ δέ με δεῖ καὶ γυναικείας τι ἀρετῆς, ὅσαι νῦν ἐν χερφαίαι ἔσονται, μνησθῆναι, βραχεῖαι παραινέσει ἅπαν σημανῶ. τῆς τε γὰρ ὑπαρχούσης φύσεως μὴ χείροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη ἡ δόξα καὶ ἥς ἂν ἐπ’ ἐλάχιστον ἀρετῆς περὶ ἧ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ᾗι (Tukidydes, *Wojna peloponeska* 2.45; przekład K. Kumanieckiego, zmodyfikowany); polemizując z tradycyjnym rozumieniem tego miejsca (por. Plutarch, *Moralia* 242e), Gomme (GOMME ET AL. 1956—1981: 2.142n.) podkreśla, że chodzi tu o cnotę żony (“wife’s virtue”) a nie kobiety w ogóle (por. też GOMME 1937: 101nn.); wydaje się to jednak sprzeczne z generalizującym γυναικεία φύσις, por. D. SCHAPS: *The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women’s Names*. CQ 27.2, 323n.; HORNBLOWER 1991—2008: 1.314; zob. też WALTERS 1993: 203; GAGARIN 2001: 160n.

<sup>232</sup> JUFFRAS 1991: 103; polemizuje z tym FINGLASS (2007: 404, p. 65), odnosząc ἰδὼν i ἰδεσθε do żywych osób; nie bierze on jednak pod uwagę dwuznaczności całej tej wypowiedzi, która również dobrze dotyczy może pochwały Elektry i Chryzotemis po śmierci (ψυχῆς ἀφειδήσαντε, θανούσαιν); zob. też KNOX 1983: 8n.

<sup>233</sup> Eurypides, *Elektra* 904; CROPP (1988: 159n.) kojarzy te słowa ze sceną konfrontacji chóru Agamemnona z Klytajmestrą, która również czyniła „przechwałki” (κομπάσεις — 1400) nad trupem — swojego męża.

tyczny, straceńczy, heroiczny i zarazem tragiczny zryw bohaterki, w którym, być może, rysuje się dysonans wobec norm, jakie publiczny dyskurs wyznaczał roli kobiet. W *Elektrze* Eurypidesa z kolei dostrzegamy inny, wyraźniejszy jeszcze dysonans. Bo choć mścicielem-tyranobójcą jest tu mężczyzna, to sposób, w jaki dokonuje swego krwawego dzieła, nawet jeśli uzasadniony, budzić może wątpliwości co do jego „heroiczności”.

## GORZKIE ZAPASY

Tyle Ajgistos — bo to on jest hipotetycznym celem straceńczego zrywu Sofoklesowej Elektry i całkiem realną ofiarą „odrażającej brutalności” czynu bohatera Eurypidesa. Pozostaje jeszcze Klytajmestra. Tamto zabójstwo, przy wszystkich wątpliwościach, które budzić mogą jego makabryczne detale, wyniosło Eurypidesowego Orestesa na wyżyny „pięknego zwycięstwa”; to, choć również metaforycznie nazwane „zawodami”, *agōnisma* jest opisane wymownym nagromadzeniem epitetów oznaczających „gorzkie” i „okrutne” zarazem: *pikron d’ ouch hēdy*<sup>234</sup>.

Język zwycięstwa zaznacza też swą obecność w *Orestei*, choć mniej wyraźnie na tle obydwu *Elektr*, zwłaszcza tej Eurypidesa<sup>235</sup>. Jeszcze przed rozpoznaniem brata Elektra modli się na grobie Agamemnona o pochod z „niosącą zwycięstwo *Dikē*”. O zwycięstwo (*nikē*) — osiągnięte przez „okrutną, krwawą waśń” — apeluje do bóstw podziemnych chór w wieńczących wielki kommos anapestach, chwilę później zaś zwraca się Orestes do samego Agamemnona<sup>236</sup>:

Sprawiedliwą mi pošlij sojusznickę (*symmachon*) *Dikē* | lub jeśli sam mam walczyć, daj ten sam chwyt podjąć (*homoias labas labein*) | jeśli pokonany w rewanzu chcesz zwyciężyć (*antinikēsai*)<sup>237</sup>.

Zwraca tu uwagę połączenie obrazu „rewanżowego zwycięstwa” z metaforą zapasów, do których nawiązywać ma przysłowiowe wyrażenie *homoias la-*

<sup>234</sup> *πικρὸν δ’ οὐχ ἡδὺ τὰ γώνισμά μοι* (Eurypides, *Elektra* 987); przyjmując, naturalnie, powszechnie akceptowane przez wydawców emendacje lekcji kodeksów *δὲ χηδύ* czy *δὲ καὶ ἡδύ* o diametralnie różnym znaczeniu („gorzkie i słodkie” — MORWOOD 1981: 366n.); zob. też CROPP 1988: 166; nt. epitetu *πικρός* zob. wcześniej; WEST (1980: 15) proponuje ten wers usunąć.

<sup>235</sup> PETROUNIAS 1975: 168nn.; LARMOUR 1999: 119—133; zob. też HUGHES FOWLER 2007: 309.

<sup>236</sup> Zwycięstwo (*ἐπὶ νίκῃ*): Ajschylos, *Ofiarnice* 476n. (por. 866); waśń (*δι’ [...]* “*Εἴπυ*”: 474; por. 147n.

<sup>237</sup> *ἤτοι Δίκην ἅλλε σύμμαχον φίλοις | ἢ τὰς ὁμοίας ἀντίδος λαβὰς λαβεῖν | εἴπερ κρατηθεῖς γ’ ἀντινικήσαι θέλεις*. (Ajschylos, *Ofiarnice* 497nn.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany).

*bas labein*<sup>238</sup>, w ten właśnie sposób objaśniane w scholion do Platońskiego *Fajdroś*<sup>239</sup>:

To metafora dotycząca zapaśników: gdy wypadną z ringu, następnie zaś podejmą walkę w tym samym miejscu i w tym samym ustawieniu, mówi się, że „doszli do tych samych chwytów” (*eis homoiās [...] elēluthenai labas*).

Po raz kolejny rysuje się motyw talionicznej zasady rządzącej zemstą Orestesa: zabójcy Agamemnona zginąć mają „w tych samych chwytach”, w których zabili, a zatem, jak można przypuszczać, „w tej samej sieci”, o której mściciel powie za chwilę. Jeśli istotnie taki sens przypisać należy temu wyrażeniu, to trudno nie dostrzec kryjącej się w całej przytoczonej wypowiedzi ironii. Kształtująca ją antyteza przeciwstawia bowiem owej zapaśniczej metaforze działanie „sojuszniczek” *Dikē*: albo ześlij nam tę ostatnią, zdaje się mówić Orestes, albo też daj zgładzić ich podstępem...<sup>240</sup>

Metafora zapasów jeszcze wyraźniej zaznacza się w pieśni chóru bezpośrednio poprzedzającej „wołanie z wewnątrz” — *otototōi* — będące, być może, śmiertelnym okrzykiem samego Ajgistosa<sup>241</sup>:

W zapasach (*palēn*) sam jeden, podejmie ten bój | przeciw dwóm, którym wpródy zwycięstwo dał los, | boski (*theios*) Orest. O, niechaj zwycięży!<sup>242</sup>

Mściciel porównany zostaje tu do „oczekującego” (*ephedros*) na walkę zapaśnika, który stanąć ma w szranki ze zwycięzcą poprzedniej. Jakkolwiek jednak odczytać to „zwycięstwo” (*nikē*) Ajschylosowego Orestesa<sup>243</sup>, ozdobione nawiązaniami do terminologii agonów gimnicznych, ostatecznie zwraca się ono przeciwko

<sup>238</sup> Kodeksy oraz (prawdopodobnie) scholion przekazują lekcję βλάβας; λάβας jest emendacją, którą przyjmuje większość wydawców; lekcję kodeksów preferuje AMMENDOLA (1948).

<sup>239</sup> Scholion do: Platon, *Fajdroś* 236b; por. scholion do: Platon, *Państwo* 544b; zob. też PETROUNIAS 1975: 395, p. 648.

<sup>240</sup> Lekcja kodeksów ὁμοίως ἀντίδοξ βλάβας λαβεῖν, do której odnieść można egzegezę scholiasty: ἢ τὴν δίκην συμμαχοῦσαν ἡμῖν κατ’ αὐτῶν πέμψον ἢ σὺ κόλασον αὐτοῦς, nie zawiera w sobie owej ironicznej antytezy (albo Agamemnon sam ukarze, sprawiając, że zabójcy poniosą te same „szkody”, albo pośle mścicielowi sojuszniczkę *Dikē*); por. AMMENDOLA 1948: 107.

<sup>241</sup> ἔξ· ὁτὸτὸτῷ (Ajschylos, *Ofiarnice* 869); według WESTA (app. crit.): „ὁτὸτὸτῷ lugentium voces sunt, morientium ὦμοι vel ἰώ μοι”; sugeruje on zatem (1990: 257n.) przypisanie tego okrzyku Słudze, w swym wydaniu jednak ogranicza się do „non-committal direction” w postaci βοῇ ἐνδοθεν; w nowym wydaniu SOMMERSTEIN preferuje jednak tradycyjną atrybucję (Ajgistos).

<sup>242</sup> τοιάνδε πάλην μόνος ὢν ἐφεδρος δισοῖς μέλλει | θεῖος Ὀρέστης ἄψειν· εἴη δ’ ἐπὶ νίκῃ. (Ajschylos, *Ofiarnice* 866n.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); por. PETROUNIAS 1975: 169n.; LARMOUR 1999: 128; HUGHES FOWLER 2007: 309.

<sup>243</sup> Por. decydującą odpowiedź bohatera na argument Pyladesa: κρίνω σε νικᾶν (Ajschylos, *Ofiarnice* 903); zob. LARMOUR 1999: 129.

niemu, co też — inaczej niż w *Elektrze* Eurypidesa — dobitnie zaznaczone zostaje w tekście tragedii. Inaczej niż wyczyny olimpioników jego „zwycięstwo” nie budzi zazdrości (*zēlos*); przynosi jedynie miazmaty przelanej krwi<sup>244</sup>. Zwycięzca wreszcie sam zostaje pokonany, co zilustrowano kolejnym olimpijskim porównaniem, tym razem do najbardziej prestiżowej dyscypliny sportowego współzawodnictwa<sup>245</sup>:

Ja nie wiem, | czym się to wszystko skończy... Szalone rumaki | poniosły — wóz  
mój pędzi bez drogi... Na wodzy | utrzymać już nie mogę myśli... zwyciężany  
(*nikōmenon*)<sup>246</sup>.

Orestesa zwyciężają Erynie, tak jak on sam „pokonał” wcześniej Klytajmestrę i Ajgistosa, oni z kolei — Agamemnona. Pokonują najpierw szaleństwem, później zaś prośbą i groźbą szukają u Ateny kolejnego „zwycięstwa” (*pragma nikēphoros*)<sup>247</sup>. Być może nową jakością staje się tu dopiero *dikē* bez *nikē*, która dokonuje się dzięki perswazji (*peithō*) Ateny przed trybunałem Areopagu:

Usłuchajcie mej prośby, niechaj was tak srodze | nie udręcza, nie gniewa ten sąd:  
boć to przecie | nie klęska (*ou nenikēsth[e]*) i nie hańba (*ouk atimiai*) — równe  
były głosy<sup>248</sup>.

Rozstrzygnięta na korzyść Orestesa *dikē* wolna jest od „złego zwycięstwa” (*nikē kakē*)<sup>249</sup>, przez które, jak błyskotliwie zauważył G. Thomson, zwycięzca znów „uwikłany zostaje w dyshonor”. Dyshonor swój własny i zarazem jego ofiary<sup>250</sup>.

<sup>244</sup> ἄζηλα νίκης τῆσδ' ἔχων μιάσματα (Ajschylos, *Ofiarnice* 1017); por. GARVIE 1986: 334; VICKERS 1973: 393.

<sup>245</sup> Porównanie to nawiązuje do wcześniejszej metafory (Ajschylos, *Ofiarnice* 794nn.), w której sam Orestes porównany zostaje do zaprzęgniętego konia, por. PETROUNIAS 1975: 170n.; inne miejsca, w których szaleństwo wyrażane jest za pomocą wyścigowych (i nie tylko) metafor, podaje GARVIE (1986: 335).

<sup>246</sup> [...] οὐ γὰρ οἶδ' ὅππῃ τελεῖ, | ὥσπερ ξὺν ἵπποις ἡνιοστροφῶν δρόμου | ἐξωτέρω· φέφουσι γὰρ νικώμενον | φρένες δύσαρκτοι (Ajschylos, *Ofiarnice* 1021—4; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany).

<sup>247</sup> καὶ μὴ τυχοῦσαι πράγματος νικηφόρου [...] (Ajschylos, *Eumenidy* 477n.).

<sup>248</sup> ἔμοι πίθεσθε μὴ βαρυστόνως φέρειν· | οὐ γὰρ νενίκησθ', ἀλλ' ἰσόψηφος δίκη | ἐξῆλθ' ἀληθῶς, οὐκ ἀτιμιαί σέθεν (Ajschylos, *Eumenidy* 794nn.; przekład S. Srebrnego).

<sup>249</sup> ὅποια νικῆς μὴ κακῆς ἐπίσκοπα (Ajschylos, *Eumenidy* 903) — w odniesieniu do błogosławieństw obłaskawionych Erynii dla attyckiej ziemi.

<sup>250</sup> “The proverbial νίκη κακή was a victory which involved the victor in disaster or dishonour” (THOMSON 1966<sup>2</sup>: 2.227); por. PETROUNIAS 1975: 229; GOLDHILL 1984: 279, por. 263; 1986: 44; MITCHELL-BOYASK 2009: 100; SOMMERSTEIN 1989: 258: “a victory that does not reflect discredit on the victor”, jak w *Siedmiu przeciw Tebom* 716, gdzie νίκη κακή (choć „uznawana” przez boga: τιμῇ θεός) jest zwycięstwem za cenę nieheroicznego powstrzymania się od (bratobójczej) walki; więcej podobnych miejsc przytacza THOMSON (1966<sup>2</sup>); w cytowanym passusie *Eumenid* (794nn.) dyshonor dotyczy jednak również „zwycięzonego”: Erynii; takiego właśnie zwycięstwa nad nimi pożąda jeszcze Apollon: ἄτιμος εἰ σύ· νικήσω δ' ἐγώ (Ajschylos, *Eumenidy* 722); motyw atletycznego

## ESTETYKA MATKOBÓJSTWA

Homerowy Orestes, dokonując zemsty za śmierć ojca, zyskuje „sławę (*kleos*) u wszystkich ludzi”<sup>251</sup>. Homerowy Orestes zabija jednak tylko Agjistosą, matce zaś „nienawistnej” wyprawia jedynie pogrzeb<sup>252</sup>. Sama śmierć Klytajmestry pominięta zostaje milczeniem. Nie bez powodu; Orestes przedstawiany jest tu bowiem jako wzór heroicznej cnoty, z którego przykład brać ma Telemach na swojej drodze do dorosłości i chwały. Konsekwentnie też wszystko to, co mogłoby rzucić cień na ów paradygmat *aretē*, zostaje pominięte<sup>253</sup>. W tragedii tymczasem matkobójstwo urasta do rangi kluczowego zdarzenia, za sprawą czego to, co w zemście Orestesa „heroiczne”, podlega daleko idącej problematyzacji. Niekiedy przy tym zgoła anty-heroicznej, jak w Eurypidesowym Orestesie:

On to nakłonił Oresta by matkę | zabił, czyn nie u wszystkich przynoszący sławę  
(*eukleia*)<sup>254</sup>.

Trudno nie dostrzec w tych słowach „polemiki” z Homerowym „paradygmatem”<sup>255</sup>. Tam mściciel ojca dostępuje sławy (*kleos*) „u wszystkich ludzi”. „Nie u wszystkich” — mówi tymczasem Elektra, co niebezzasadnie odczytać można jako: „u nikogo”<sup>256</sup>. Przeciwnieństwem zaś heroicznej chwały pozostaje wciąż antyheroiczna „hańba”. Jeszcze wyraźniej ten sam wątek ewaluacji matkobójczej zemsty podjęty zostaje chwilę później, w parodos, przez tę samą Elektę:

współzawodnictwa (ἀγών) objawia się wraz z końcem trylogii jako rozprawa (ἀγών) sądowa (PETROUNIAS 1975: 172).

<sup>251</sup> ἢ οὐκ αἶεις οἶον κλέος ἔλλαβε διος Ὀρέστης | πάντας ἐπ’ ἀνθρώπους, ἐπεὶ ἔκτανε πατροφονῆα | Αἰγισθὸν δολόμητιν, ὃ οἱ πατέρα κλυτὸν ἔκτα; (Homer, *Odyseja* 1.298; por. 1.30, 40; tekst grecki za: *Homerus, Odyseja*. Recognovit P. VON DER MÜHLL. Stuttgart 1993<sup>3</sup>; „Teubner”).

<sup>252</sup> Homer, *Odyseja* 3.306—10; według scholiasty w. 309n. zostały pominięte w niektórych starożytnych „wydaniach”; por. LESKY 1967: 15; FÖLLINGER 2003: 75; sugestie, jakoby Klytajmestra zgodnie z tą wersją popełniła „honorowe” samobójstwo (np. SOMMERSTEIN 2010b: 130; zob. wcześniej), nie wydają się jednak przekonujące, zob. LESKY 1967: 15; GARVIE 1986: XI; MARCH 1987: 86.

<sup>253</sup> Zob. wcześniej; por. GOLDHILL 1986: 147; GOULD 2001: 164; SEAFORD (1994: 11nn.) wskazuje, że motyw konfliktu wewnątrzrodowego w ogóle jest konsekwentnie pomijany w poematach Homerowych; nt. Homerowego Orestesa jako wzoru dobrego mściciela zob. też GLOTZ 1904: 57.

<sup>254</sup> πειθεῖ δ’ Ὀρέστην μητὲρ’ ἢ σφ’ ἐγείνατο | κτεῖναι πρὸς οὐχ ἅπαντας εὐκλείαν φέρον (Eurypides, *Orestes* 29n.; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany).

<sup>255</sup> Homer, *Odyseja* 1.298 (zob. wcześniej); por. POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 2.170 (por. 1.414); BIEHL 1965: 7; BENEDETTO 1965: 12; WILLINK 1986: 85; WEST 1987: 183.

<sup>256</sup> WILLINK 1986: 85; BENEDETTO (1965: 12) uznaje πρὸς οὐχ ἅπαντας za zaprzeczenie Homerowego κατὰ δῆμον (Homer, *Odyseja* 21.331: εὐκλείας κατὰ δῆμον ἔμμεναι); zob. też WEST 1987: 183.

**Elektra:** Złożył nas w ofierze Feb | kiedy nam, zgroza, dał przelać krew | matki, co ojca zabiła | **Chór:** Sprawiedliwie (*dikaia*)! **El.:** Lecz niepięknie (*kalōs d' ou*)<sup>257</sup>.

Nawet jeśli matkobójstwo było w istocie aktem sprawiedliwości (czemu sama Elektra jednak chwilę wcześniej zaprzecza), pozostaje ono zarazem czynem „niepięknym”. Litoty *kalōs d' ou* niepodobna zaś rozumieć inaczej niż jako dobitnie wyrażony równoważnik epitetu „szpetnie” (*aischrōs*)<sup>258</sup>. Orestes nie jest już wzorem do naśladowania. Wręcz przeciwnie, w ironicznym niemal dyskursie z epicką wersją odwraca on Homerowy paradygmat, wskazując jako model... Telemacha, który matki swej nie zabił. Bo nie musiał<sup>259</sup>.

„Haniebne”, „niepiękną” czy „szpetną” to jednak niekoniecznie te właśnie określenia, których oczekiwaliśmy jako wyraz potępienia matkobójstwa, naruszenia najbardziej bodaj uniwersalnego tabu. Warto jednak pamiętać, że język „wartości kompetytywnych” nie musi wiązać się (jak sugerował Adkins) wyłącznie ze sferą indywidualnego „sukcesu”, w zakresie której negatywnej ocenie podlegało jedynie „niepowodzenie”, a nie transgresja. Granicę bowiem, której przekroczenie piętnowane było jako *aischron*, stanowiła *aidōs*, będąca jednym z fundamentalnych pojęć już dla Homerowego systemu wartości. Zgoła inaczej na tym tle rysuje się więc i „szpetota” matkobójstwa, niż mogłoby sugerować to czysto estetyczne czy też czysto kompetyttywne rozumienie litotycznego „niepiękną”. Tym bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę znaczenie, jakie przypisywane jest *aidōs* w Ajschylosowej dramatyzacji zemsty Orestesa.

„Kiedy stanie przed tobą, kiedy »synu« zawoła...” — bohater Ajschylosa wydaje się dobrze przygotowany „psychicznie” do matkobójczej zemsty<sup>260</sup>. Aż do chwili, gdy rzeczywiście staje twarzą w twarz z błagającą o życie matką. „Wstrzymaj się, synu! matki pierś uszanuj (*aidesai*), dziecię!”<sup>261</sup> Naraz znika pewność, która dotąd znaczyła jego postępowanie:

<sup>257</sup> ΗΛ. ἐξέθυσ' ὁ Φοῖβος ἡμᾶς | μέλεον ἀπόφονον αἷμα δούς | πατροφόνου ματρός. | Χο. δίκαι μέν. ΗΛ. καλῶς δ' οὐ. (Eurypides, *Orestes* 191—4; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany); nt. figuratywnego zastosowania czasownika ἐκθύω zob. CASABONA 1966: 96n.; por. WEST 1987: 194 (“a violent metaphor”); HENRICHS 2000: 178n.; GIBERT 2003.

<sup>258</sup> ADKINS 1960: 185; por. WILLINK 1986: 117; komentarz WESTA (1987: 194), nieuwzględniający studium Adkinsa, stanowczo zanadto słyca moralny dysonans tej wypowiedzi; z jednoznacznym jego wykluczeniem spotykamy się dopiero w filozofii Platońskiego Sokratesa; zob. wcześniej.

<sup>259</sup> Eurypides, *Orestes* 588nn.; autentyczność tych wersów podawana jest w wątpliwość; usuwają je BENEDETTO (1965), DIGGLE i (oczywiście) KOVACS, zachowują natomiast CHAPOUTHIER — MÉRIDIER, BIEHL (por. 1965: 65), WILLINK (1986: 178n.) i WEST (1987: 122n.).

<sup>260</sup> θρο-εοῦσαι | πρὸς σὲ „τέκνον” | „πατρός” αὖδα (Ajschylos, *Ofiarnice* 828n.; przekład S. Srebrnego); „przygotowanie”: σὺ δὲ θαρσῶν (826).

<sup>261</sup> ἐπίσχες, ὦ παῖ, τόνδε δ' αἰδεσαι, τέκνον, μαστόν (Ajschylos, *Ofiarnice* 896; przekład S. Srebrnego); nt. teatralnego wymiaru tej sceny (gesty) zob. TAPLIN 2004: 103; por. GARVIE 1986: 293; JONES (1962: 157n.) zwraca uwagę na fakt, iż Klytajmestra Sofoklesa apeluje do litości syna (οἶκτιρε — 1411), a nie, jak bohaterka Ajschylosa, do jego *aidōs*; motyw odsłonięcia piersi podejmuje również Elektra Eurypidesa (1206nn.) i tegoż Orestes (526nn.).



Pyladesie, co począć? Czy mam okazać *aidōs* i nie zabijać matki?<sup>262</sup>

I pytanie, i prośba dotyczą tego samego: *aidōs*, którą Orestes winien jest matce. Tę samą *aidōs*, do której w identyczny sposób apeluje Homerowa Hekabe, zwracając się do Hektora: „Pierś tę uszanuj (*aideo*), Hektorze, me dziecko! Miej litość nade mną”<sup>263</sup>. Hektor to, oczywiście, nie Orestes. Błagając o uszanowanie swej *aidōs*, Hekabe pragnie ocalić życie nie swoje, lecz jego samego — od śmierci z rąk Achillesa, z którym „honor” nakazuje mu podjąć nierówną walkę. „Mechanizm” tego dyskursu i towarzyszącej mu symboliki pozostaje jednak i tu, i tam ten sam. Jak zauważa D. Cairns:

Hekabe odwołuje się do poczucia obowiązku swojego syna za pomocą dramatycznego gestu, który dobitnie zaznacza synowski obowiązek oddania czci matce. Osłonięcie piersi jednocześnie wymaga od Hektora przywrócenia matce honoru, który w ten właśnie sposób na chwilę porzuciła, odkrywając to, co powinno pozostać zakryte, a zarazem skupia jego uwagę na tym, co stanowi podstawę tego, że domaga się ona specjalnego traktowania. To właśnie ów specjalny status matki jako depozytariuszki honoru wymaga odpowiedzi od *aidōs* Hektora”<sup>264</sup>.

Matkobójstwo jawi się tym samym najbardziej rażącym naruszeniem tej właśnie *aidōs*, którą syn winien jest matce i do której ta ostatnia odwołuje się, odsłaniając swą pierś<sup>265</sup>. Gest Klytajmestry i Hekabe przywołuje z kolei metaforyczne

<sup>262</sup> Πυλάδης, τί δράσω; μητέρ' αἰδεσθῶ κτανεῖν; (Ajschylos, *Ofiarnice* 899); jak zauważył GARVIE (1986: 293), w pytaniu tym po raz pierwszy Orestes mówi o Klytajmestrze „matka”; nt. dramatycznego znaczenia tego dialogu z „postacią niemą” zob. TAPLIN 1977: 353n.

<sup>263</sup> “Εκτορ, τέκνον ἐμὸν, τάδε τ' αἰδέο καὶ μ' ἐλέησον (Homer, *Iliada* 22.82; przekład K. Jeżewskiej); na podobieństwo tych dwóch „scen” zwracają uwagę m.in.: ERFFA 1937: 92; SOMMERSTEIN 1980: 71; GARVIE 1986: 292; GARNER 1990: 39 i CAIRNS 1993: 200, p. 81; zob. też DEVEREUX 1976: 203—212 (który dostrzega seksualny wymiar zawartej tu symboliki *aidōs*).

<sup>264</sup> “What Hecabe does in this passage is to place her son's sense of obligation under stress by means of a dramatic gesture which calls vividly to mind the imperative that a son should honour his mother; the exposure of the breast both demands that Hector should act to restore the honour which his mother has momentarily abandoned by revealing what should be concealed, and focuses his attention on the very basis of Hecabe's claim to special status. It is to this special status, to his mother as a beare of honour, that Hector's *aidōs* should respond” (CAIRNS 1993: 91).

<sup>265</sup> Por. WINNINGTON-INGRAM 1983b: 141: “Orestes is to act within a society for which the parent is a supreme object of *aidos*”; zob. też VELLACOTT 1984: 80; opinia VICKERSA (1973: 405): “her claim is laughable”; wydaje się w tym kontekście co najmniej chybiona; ZEITLIN (1996: 96) zwraca również uwagę na erotyczne konotacje tego motywu w kontekście niebezpiecznej seksualności, którą wiąże z postacią Ajschylosowej Klytajmestry; FERRARI (1997: 39) z kolei akcentuje sprzeczność wymogów *aidōs* (nakazującej oszczędzić Klytajmestrę) i *dikē* (nakazującej ją zgładzić); WINNINGTON-INGRAM (1983b: 117) błyskotliwie porównuje tę scenę do „sceny purpury” w *Agamemnonie*: to kolejna próba „siły przekonywania” (πειθώ) Klytajmestry, którą tym razem jednak przegrywa; WHALLON (1980: 135n.) nieprzekonująco dostrzega w tym fałszywy „plagiat” apelu Homerowej Hekabe.

rozumienie *aidōs*, pojmowanej jako konceptualne okrycie: metafora splata się tu jednak z dosłownością. Apelując do *aidōs* swojego syna, Klytajmestra faktycznie odsłania to, co powinno pozostać zasłonięte. Głębię symbolicznych znaczeń owego gestu w tym właśnie kontekście najdobitniej ilustruje fragment IV *Ody Pytyjskiej* Pindara, ściślej zaś mówiąc, związane z nim interpretacyjne kontrowersje:

Mojry zaś opuszczają (*aphistant[ai]*) krewnych, jeśli im jakaś | wrogość (*echthra*) przesłania poczucie *aidōs*<sup>266</sup>.

Rzecz dotyczy „zaledwie” konfliktu między stryjem i bratankiem, Jazonem i Peliasem. Mimo to spór ów opisany zostaje za pomocą pojęciowych kategorii i figur słów, które tak wyraźnie, choć pozornie w odmienny zgoła sposób, zaznaczają swoją obecność w konflikcie syna i matki w tragediach rodu Atrydów. Czy Mojry same okrywają swe oblicza „wstydem” (*aidōs*) wobec sporu między krewnymi, tak jak Eurypidesowy Orestes załonił oczy szatą, zadając „mieczem pierwszy cios”?<sup>267</sup> Czy też konflikt ów sprawia, że wzajemna „cześć” (*aidōs*), którą krewni są sobie winni, zanika?<sup>268</sup> Tak jak cześć, którą winny jest syn swojej matce. A może wreszcie, zgodnie z błyskotliwą interpretacją zaproponowaną przez G. Ferrari, Mojry „nie pozwalają” (*aphistantai*), aby *aidōs* okryła spór między braćmi?<sup>269</sup> Pozostaje on odsłonięty w całej swej „szpetnej” i wstydlivej nagości.

<sup>266</sup> Μοῖραι δ' ἀφίσταντ' εἰ τις ἔχθρα πέλει | ὁμογόνους αἰδῶ καλύψαι (Pindar, *Oda Pytyjska* IV, 145n.; przekład M. Brożka, zmodyfikowany); w wydaniu Snella-Maehlera (Leipzig 1980) przyjęto emendację ἀφίσταντ[ο]; zob. jednak BRASWELL 1988: 230; w swoim wydaniu Race (Cambridge (Mass.) 1997; „Loeb”) przyjmuje lekcję kodeksów, tłumacząc podobnie jak Brożek: “The Fates withdraw, if any feuding arises | to make kinsmen hide their mutual respect”.

<sup>267</sup> W tekście Pindara najlepiej wyrażałaby to emendacja αἰδοὶ καλύψαι (por. SCHROEDER 1922: 42n.); por. Eurypides, *Elektra* 1221nn.; DENNISTON (1939: 200) zestawia ten obraz z motywem Gorgony (zob. też O'BRIEN 1964: 17n.), do której porównana zostaje Klytajmestra w *Ofiarnicach* (831nn.) i głowa/ciało (KOVACS 1987) Ajgistosa w Eurypidesowej *Elektrze* (por. też 458n.); nie do końca odpowiada to jednak obrazowi Klytajmestry w tej tragedii; Cropp z kolei zwraca uwagę na analogię do *Ifigenii Aulidzkiej* (1547nn.), gdzie Agamemnon zakrywa oblicze, aby nie patrzeć na ofiarowanie córki.

<sup>268</sup> Tak SCHROEDER 1922: 43 („hier ist obscurare pietatem, ἀφανίζειν”), a za nim BRASWELL (1988: 230), por. też FERRARI 2002: 17n. (= *Métis* 5.1—2 (1990) 195; przegląd innych interpretacji).

<sup>269</sup> FERRARI 2002: 78: “but if strife break out among kin, the Fates prevent aidos from covering”; znaczeń “hinder” i “prevent” nie podaje jednak dla ἀφίστημι (ἀφίσταμαι) LSJ (najbliższe im to “shrink from doing”, s.v. B 4).

## PRZEMOC DOMOWA

Konflikt między krewnymi to bowiem konflikt, który „nie powinien mieć miejsca” — konwencjonalne wyrażenie *hois hēkist' echrēn* spotykamy nie raz i nie dwa zarówno w tekstach tragedii, której szczególnie bliskie są „krzywdy w łonie rodziny”, jak i w sądowym oratorstwie<sup>270</sup>. Do tego samego toposu niewątpliwie odnieść należy słowa Orestesa, konkludujące dramatyczny dialog matki i syna w *Ofiarnicach*:

Zabiłaś, kogo nie powinnaś (*ton ou chrēn*), cierp więc i to, co nie powinno mieć miejsca (*mē chreōn*)<sup>271</sup>.

Podobnie jak wątpliwości tego samego bohatera w *Elektrze* Eurypidesa — tym razem co do zasadności wyroczni Apollona:

[...] żądać by zabić matkę, której tknąć nie wolno (*hēn ou chrēn*)<sup>272</sup>.

Raz wywołany, konflikt w łonie rodziny staje się — jak podkreśla K.J. Dover — „sprawą nader żenującą”, niezależnie od tego, po czyjej stronie jest racja. A jest to wniosek płynący z lektury mów sądowych<sup>273</sup>, konkretnie zaś zapisów publicznych sporów rodzinnych, wśród których najdobitniej taką ich właśnie ocenę ilustrują Lizjasz i Izajos:

Za największe bowiem nieszczęście uważam teraz nie to, że niesprawiedliwie (*adikōs*) znalazłem się w niebezpieczeństwie, lecz to, że prowadzę spór sądowy (*agōnizomai*) z bliskimi, przeciwko którym nawet w obronie (*amynesthai*) nie godzi się (*oud[e] kalōs echei*) stawać przed sądem<sup>274</sup>.

<sup>270</sup> Eurypides, *Elektra* 1012; *Bachantki* 26; *Ifigenia Aulidzka* 487; Demostenes, *Przeciwko Olym-piodorosowi* (48) 1; por. DOVER 1974: 275; „krzywdy w łonie rodziny” (ἐν ταῖς φιλίαις πάθη): Aristoteles, *Poetyka* 1453b; nt. szerszego rozumienia *φιλία* w tym miejscu (nie tylko rodzina) zob. BEL-FIORE 2000: 4nn. (= GILL ET AL. 1998: 143n.).

<sup>271</sup> *κάνεις τὸν οὐ χρῆν· καὶ τὸ μὴ χρεὼν πάθε* (Ajschylos, *Ofiarnice* 930); GARVIE (1986: 302) sugeruje, iż wypowiedź ta nie jest negatywną oceną matkobójstwa, lecz wyraża jedynie prawo talionu; nie wydaje się to jednak przekonujące.

<sup>272</sup> *ὅστις μ' ἔχρησας μητέρ', ἦν οὐ χρῆν, κταεῖν* (Eurypides, *Elektra* 973; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany).

<sup>273</sup> “[...] a matter of great embarrassment” (DOVER 1974: 275); por. też HUNTER 1994: 48—55, zwł. 54n.; CHRIST 1998: 168—173.

<sup>274</sup> *ἐγὼ μὲν γὰρ οὐχ ὅτι ἀδίκως κινδυνεύω, τοῦθ' ἡγοῦμαι μέγιστον εἶναι τῶν παρόντων κακῶν, ἀλλ' ὅτι ἀγωνίζομαι πρὸς οἰκείου, οὓς οὐδ' ἀμύνεσθαι καλῶς ἔχει* (Izajos, *W sprawie majątku Kleonymosa* (1) 6); poprzedzający ten passus argument *a fortiori*: *οὐκ αἰσχύνονται καταστήσαντες ἡμᾶς εἰς ἀγῶνα περὶ τούτων, περὶ ὧν αἰσχροὶν ἦν ἀμφισβητῆσαι καὶ τοῖς μηδὲν προσήκουσιν* (1.5) również opiera się na przesłance, że publiczny spór sądowy z krewnymi lub powinowatymi jest *aischron*.

Jeśli nasze różnice nie byłyby wielkie, sędziowie, nigdy nie pozwoliłbym im przyjść z tym do was, uznając za rzecz najbardziej haniebną (*aischiston*) różnić się z bliskimi<sup>275</sup>.

Na tym właśnie tle szczególnej wymowy nabierają słowa Sofoklesowej Elektry, słowa wyjątkowe, bo będące niedwuznacznie negatywną oceną czynów tak matki, jak i jej samej:

Ale twa wrogość i twoje postęпки | wręcz mnie zmuszają (*exanankazei*) by działać wbrew sobie | bo szpetny (*aischrois*) przykład szpetnych (*aischra*) uczy czynów<sup>276</sup>.

„Szpetne” było zabójstwo Agamemnona i szpetne jest ciągle postępowanie Klytajmestry; „szpetne” jest jednak również to, co czyni Elektra: jej nieustający lament, stanowiący ciągle wyzwanie rzucane mordercom ojca i zarazem najbliższemu; jej ciągły z nimi spór, będący dla nich samych jednocześnie źródłem „hańby”. „Nie ma Ajgistosa, który cię zawsze powściągał przed publicznym (~ *thyraia ousa*) przynoszeniem wstydu (*aischynein*) najbliższemu<sup>277</sup> — wyrzuca córce Klytajmestra przy pierwszym ich spotkaniu. Elektra z kolei, podobnie jak cytowani wcześniej mówcy, niejeden raz podkreśla, że to właśnie postępowanie zostało na niej „wymuszone” (*exanankazei*) okolicznościami: „wśród zła (*en kakois*) zmuszeni jesteśmy (*anankē estin*) zło (*kaka*) czynić<sup>278</sup>”.

W konflikcie między krewnymi nawet słuszna sprawa jest bowiem „szpetna” (*aischron*). Co więcej, za taki uchodzi nie tylko sam konflikt, lecz także, a wręcz przede wszystkim, jego publiczne odsłonięcie w postaci sprawy sądowej:

<sup>275</sup> εἰ μὲν μὴ μεγάλη ἦν τὰ διαφέροντα, ὧ ἄνδρες δικασταί, οὐκ ἂν ποτε εἰς ὑμᾶς εἰσελθεῖν τούτους εἶασα, νομίζων αἰσχιστον εἶναι πρὸς τοὺς οἰκείους διαφέρεισθαι (Lizjasz, *Przeciwko Diogejanowi* 32.1; przekład R. Turasiewicz).

<sup>276</sup> ἀλλ' ἡ γὰρ ἐκ σοῦ δυσμένεια καὶ τὰ σὰ | ἔργ' ἐξαναγκάζει με ταῦτα δρᾶν βίαι· | αἰσχροῖς γὰρ αἰσχρὰ πράγματ' ἐκιδιάσκειται (Sofokles, *Elektra* 619nn.; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany); por. FRIIS JOHANSEN 1964: 17; SEGAL 1966: 500; ALTMeyer (2001: 204n.) z dobrze uzasadnionych przesłanek („Missachtung der gesellschaftlichen Konventionen”) wyciąga osobliwie nieprzekonujące wnioski („Elektra steht also ihr Handeln nach Massgabe der Sittlichkeit als καλόν, wenn auch in bezug auf die Etikette als αἰσχρόν“ — 205).

<sup>277</sup> οὐ γὰρ πάρεστ' Αἰγισθος, ὅς σ' ἐπεῖχ' αἰεὶ | μὴ τοι θυραῖαν γ' οὖσαν αἰσχύνειν φίλους (Sofokles, *Elektra* 517n.); por. ERFFA 1937: 111, 116; CAIRNS 1993: 242; WHEELER (2003: 280) podkreśla, że pojęcia z grupy etymologicznej αἰσχ- są stosowane zarówno wobec Elektry, jak i wobec jej przeciwników; publiczne opłakiwanie ojca było, być może, wzbronione Ajschylosowej Elektrze; por. Ajschylos, *Ofiarnice* 444nn. i HAME 2004: 528.

<sup>278</sup> ἀλλ' ἐν τοῖς κακοῖς | πολλή 'στ ἀνάγκη κάπιτεδεύειν κακά. (Sofokles, *Elektra* 308n.; przekład R. Chodkowskiego); por. Kells 1973: 103; niektórzy wydawcy (Jebb 1894; Finglass 2007) preferują koniunkturę Hermannu ἐν τοῖς κακοῖς, która nadawałaby wypowiedzi charakter dobitnie podkreślonej (τοι), ogólnej prawdy, w odróżnieniu od konkretnych okoliczności wskazanych przez τοῖς κακοῖς; zob. KAMERBEK 1974: 55n.; FINGLASS 2007: 190; nt. związku tej wypowiedzi z figurami αἰδώς zob. ERFFA 1937: 127.

Po wielu moich prośbach udało mi się najpierw nakłonić obydwie strony do powierzenia sporu sądowi naszych przyjaciół, gdyż bardzo zależało mi na tym, by osoby postronne nie dowiedziały się o tej sprawie<sup>279</sup>,

kontynuuje swój wywód drugi spośród przytoczonych mówców. To, oczywiście, również retoryczny hołd złożony *apragmosunē*, toposowi „spokojnego obywatela”, któremu obce jest pieniactwo i zamiłowanie do procesów<sup>280</sup>. Przede wszystkim jednak wydaje się to kolejną odsłoną figury *aidōs*: pewne rzeczy najlepiej trzymać w ukryciu<sup>281</sup>. Jak zauważył M. Christ:

O ile w większości spraw cywilnych strony usiłują przekonać ławników, że zrobili co mogli, aby dojść do prywatnej ugody, to procesujący się krewni wydają się szczególnie skorzy, aby tego właśnie dowieść. Z reguły odwołują się oni do idealnego założenia, że sprawy rodzinne powinny być rozwiązywane w łonie rodziny i, co więcej, sami wyrzucają stronie przeciwnej to, że odrzuciła prywatny arbitraż<sup>282</sup>.

Ten właśnie wymiar „szkaradności” zemsty Orestesa ze szczególną siłą zdają się podkreślać słowa chóru w Eurypidesowej tragedii nazwanej jego imieniem:

Co piękne (*kalon*) nie piękne (*ou kalon*), rodziców ciało | dłonią przebijać zbrojną w hartowane w ogniu żelazo | i czarny od krwi (*phonōi*) miecz | ukazywać słonecznym promieniom<sup>283</sup>.

Dyskurs hańby i jego metaforyka splatają się tu z językiem rytualnej nieczystości w (Homerowym) obrazie czarnej krwi spływającej po mieczu. Krwi matki.

<sup>279</sup> Καὶ πολλὰ δεηθεὶς ἀμφοτέρων τὸ μὲν πρῶτον ἔπεισα τοῖς φίλοις ἐπιτρέψαι διαίταν, περὶ πολλοῦ ποιούμενος τὰ τούτων πράγματα μηδένα τῶν ἄλλων εἰδέναι (Lizjasz, *Przeciwko Diogejtonowi* (32) 2; przekład R. Turasiewicza).

<sup>280</sup> Najważniejszym opracowaniem tego zagadnienia jest CARTER 1986 (zwł. 99—130 i 187—194) z uwagami CHRISTA (1998: 66n.).

<sup>281</sup> Tendencja do ukrywania konfliktów w łonie rodziny oraz ich wyjątkowo negatywna ocena to zjawiska rozpowszechnione wśród kultur praktykujących zemstę, por. np. PETERS 1967: 264 (Beduini z Cyrenaiki); WILSON 1988: 129 (Korsyka); EVANS-PRITCHARD 1940: 156 (Nuerowie).

<sup>282</sup> “[...] while litigants in most private actions attempt to convince jurors that they have done their best to reach private settlements litigating kin appear to be under especially strong pressure to demonstrate this. They commonly appeal to the ideal that family matters deserve family solutions, and reproach their opponents for rejecting formal or informal private arbitration” (CHRIST 1998: 169n.).

<sup>283</sup> τὸ καλὸν οὐ καλόν, τοκέων | πυριγενεῖ τεμεῖν παλάμαι | χροά, μελάνδετον δὲ φόνωι | ξίφος ἐς αὐγὰς ἀελίοιο δεῖξαι (Eurypides, *Orestes* 819—22; przekład J. Łanowskiego); według niektórych (WILLINK 1986: 219; WEST 1987: 240), słowa te nawiązują do scenicznego obrazu *Ofiarnic* (983nn.), gdzie Orestes publicznie wzywa Heliosa na świadka swego sprawiedliwego zabójstwa; sam WEST jednak (1990: 262n.) uważa wezwanie Heliosa za interpolację; zob. też KOMOROWSKA 2007: 48.

To *aidōs* stanowić powinna zasłonę ukrywającą przed obliczem słońca, przed publicznym pokazaniem tego, czego w żadnym wypadku odkrywać się nie godzi. Sens tego obrazu dużo wyraźniej artykułuje wypowiedź Kreona w eksodos *Króla Edypa*:

Lecz jeśli wstydu nie macie (*kataischynesth[e]*) przed ludźmi, | słońca oszczędzicie (*aidesth[e]*), które wszystko żywi, | nie pokazujcie więc tej zmazy (*agos*) jawnie (*akalypton*)<sup>284</sup>.

Ową „zmazę” jest sam Edyp, strącony już na samo dno ludzkich i nieludzkich nieszczęść. W *Orestesie* jest nią natomiast zbrodnia matkobójstwa, jak nigdzie indziej pozbawiona jakichkolwiek chwalebnych, przynoszących sławę i „honor” aspektów. Bo też brak tu zupełnie politycznego (tym razem wąsko rozumianego) wymiaru zemsty Orestesa. Świat przedstawiony tej tragedii to codzienność polis, z jej zgromadzeniami, sporami, demagogami; polis, której ustrój (demokracja? monarchia?) pozostaje niemal kwestią otwartą, chciałoby się rzec, celowo niedookreśloną. To świat zatem, w którym nie ma miejsca na heroiczny zryw uwalniający państwo od tyranii i związany z tym dyskurs pochwały, bo też nigdzie — nawet w apologiach samego Orestesa — ofiary zemsty nie zostają przedstawione jako despotyczni jedynowładcy<sup>285</sup>. To świat wreszcie, w którym zgładzenie Klytajmestry objawia się wyłącznie jako szkaradna, bestialska (*theriōdes*) przemoc. Przemoc domowa.

## BEZWSTYDNY LOGOS

Spory wśród najbliższych, zarówno te codzienne, „przyziemne”, jak i te wyniesione na tragiczne wzniosłości odwetowej przemocy, pozostają sprawą wstydliwą, „haniebną”. Sądowe dysputy matki i córki w obydwu *Elektrach* wyraźnie czynią ukłon w stronę tego retorycznego toposu. Odpowiadając na apologię swojej matki, która dowodzi, że zgładzenie Agamemnona było sprawiedliwym odwetem („*Dikē* go zgładziła, nie tylko ja sama”)<sup>286</sup>, tytułowa bohaterka *Elektry* Sofoklesa rozpoczyna swoją własną przemowę dobitnym kontrargumentem:

<sup>284</sup> ἀλλ' εἰ τὰ θνητῶν μὴ καταισχύνεσθ' ἔτι | γένεθλα, τὴν γοῦν πάντα βόσκουσιν φλόγα | αἰδεῖσθ' ἄνακτος Ἡλίου, τοιόνδ' ἄγος | ἀκάλυπτον οὕτω δεικνύναι (Sofokles, *Król Edyp* 1424—7; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany).

<sup>285</sup> VERRALL 1905: 205; EUBEN 1986a: 234; VERNANT — VIDAL-NAQUET 1986: 182; HALL 1993: 266n.; HOLZHAUSEN 2003: 81, p. 210; HESK 2007: 81; PORTER (1994: 153, p. 194) nieprzekonująco polemizuje z tą obserwacją, dostrzegając w niej nadmierny nacisk na „Realien”; tymczasem problem władzy (monarszej?, tyrańskiej?) Klytajmestry i Ajgistosa nie jest tu w ogóle podniesiony.

<sup>286</sup> ἢ γὰρ Δίκη νιν εἶλεν, οὐκ ἐγὼ μόνη (Sofokles, *Elektra* 528); zob. wcześniej.



A więc ci powiem. Mówisz, żeś zabiła. | Jakiż argument (*logos*) byłby bardziej szpetny (*aischiōn*), | jeśliby nawet czyn był sprawiedliwy?<sup>287</sup>

Wypowiedź ta wydaje się zawierać moralną sprzeczność: nawet jeśli przyjąć, że zemsta Klytajmestry dokonała się „sprawiedliwie” (*dikaiōs*), to jednocześnie trzeba uznać, że dokonała się ona *aischrōs*. Adkins dostrzega w tych słowach wyraz dominacji dyskursu sławy i hańby, związanego z pojęciem *aischron*, nad tym „politycznym”, który opierał się na koncepcji *dikē*<sup>288</sup>. Uznanie „argumentu *aischron*” za rozstrzygający zdaje się wprowadzić zbyt daleko idącym wnioskiem, zwłaszcza w świetle dalszej części wypowiedzi Elektry, poświęconej właśnie dowodzeniu, że Agamemnon nie został zgładzony sprawiedliwie (*dikaiōs*)<sup>289</sup>. Niepodobna jednak nie dostrzec w jej słowach swoistej „dysocjacji” czy wręcz przeciwstawienia owych dwóch wartościujących dyskursów. Nie jest to zresztą jedyne miejsce w całej *Elektrze*, gdzie można zauważyć tego rodzaju antytetyczne zestawienie etyki „sprawiedliwości” i „wstydu”:

Czy to jeszcze dodasz, | że wzięłaś pomstę (*antipoina*) za śmierć swojej córki | — szpetny (*aischrōs*) argument, przecież to haniebne (*ou kalon*) | poślubić wroga z żałoby po dziecku<sup>290</sup>.

W *Elektrze* Eurypidesa *aischron* Klytajmestry wyrażone zostaje równie jednoznacznie w lapidarnym, konwencjonalnie „pojedynawczym”, a zarazem semantycznie niekonwencjonalnym komentarzu chóru<sup>291</sup>:

Słusznie to rzekłaś (*dikai' elexas*) lecz szpetna to słuszność (*dikē aischrōs echei*)<sup>292</sup>.

<sup>287</sup> καὶ δὴ λέγω σοι. πατέρα φῆς κτείνειν. τίς ἄν | τοῦτου λόγος γένοιτ' ἄν αἰσίων ἔτι | εἴτ' οὖν δικάως εἴτε μή; (Sofokles, *Elektra* 558nn.; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany).

<sup>288</sup> ADKINS 1960: 156: “[...] to say that an action is *aischron* is to play the ace of trumps [wyróżn. — J.K.]: to justify performing it one cannot press the claim that it was *dikaion*, but must maintain that it is in fact not *aischron* after all”; zgodnie z retoryczną strategią Elektra zaczyna od silniejszego argumentu (*aischrōs*), aby następnie obalić słabszy (*dikaίως*), por. uwagi scholiasty (do *Elektry* Sofoklesa 558): ὥς ῥήτωρ διεῖλεν εἰς κεφάλαια τὸν λόγον· καὶ πρῶτον κεφάλαιον ὅτι οὐδὲν χαλεπώτερον τοῦτου εἴ γε δικάως, δεῦτερον ὅτι οὐ δικάως ἀλλὰ πεισθεῖσα Αἰγίσθω; zob. też FRIIS JOHANSEN 1964: 18.

<sup>289</sup> Por. DOVER 1983: 41; STINTON 1986: 78; BLUNDELL 1989: 166; CAIRNS 1993: 244; ALTMAYER 2001: 203n.; MACLEOD 2001: 93, p. 31; ALEXANDERSON (1966: 88) wskazuje, że w innych wypowiedziach Elektry gradacja ta jest odwrotna: “I represent τὸ δίκαιον and care less for what is *aischrōn*”.

<sup>290</sup> ἢ καὶ τοῦτ' ἐρεῖς | ὡς τῆς θυγατρὸς ἀντίποινα λαμβάνεις; | αἰσchrōs δ', ἐάν περ καὶ λέγῃς. οὐ γὰρ καλὸν | ἐχθροῖς γαμείσθαι τῆς θυγατρὸς οὐνεκα (Sofokles, *Elektra* 591nn.; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany).

<sup>291</sup> Jak zauważył DOVER (1983: 42), chór, z reguły odgrywający rolę „moderatora” w tego rodzaju sporach, bierze wyrażnie stronę Elektry; znaczenie i funkcje tego rodzaju „interlokwiów” w agnach tragedii Eurypidesa analizuje HÖSE (1990: 1.216—29).

<sup>292</sup> δίκαι' ἔλεξας, ἡ δίκη δ' αἰσchrōs ἔχει (Eurypides, *Elektra* 1051; przekład J. Łanowskiego); kodeksy przypisują te wersy *Elektrze*, zamiana ta cieszy się jednak powszechnym uznaniem wy-

Podobnie jak replika Sofoklesowej Elektry, słowa te podsumowują apologię Klytajmestry, gdzie dowodzi ona słuszności zgładzenia Agamemnona. Podobnie jak w tamtej *Elektrze* — na podstawie dyskursu *dikē*. I tu, jak w dramacie Sofoklesa, Elektra dowodzi następnie, że zabójstwo to nie było aktem sprawiedliwości, co z kolei również i tu sugeruje, iż słowo *aischron* trudno uznać za atut, który automatycznie „przebija” *dikē*. I tutaj, i tam wyraźnie natomiast powstaje rozdzwitek między tymi dwoma wzorcami moralnej ewaluacji.

„Szpetne”, „haniebné” — ale czy tylko czyny? Zarzuty jednej i drugiej Elektry konsekwentnie i zgoła niebezzasadnie odnosi się do samego zgładzenia Agamemnona<sup>293</sup>. Bezpośrednim przedmiotem tej oceny jest jednak *logos*, słowa Klytajmestry<sup>294</sup>, jej pretensja do *dikē*. *Aischron* to sam argument kwalifikujący jej czyn, jej zabójstwo jako „sprawiedliwe”, wypowiedź, która, jak już zaznaczono, w dyskursie politycznym miała konkretny, wymierny walor pragmatyczny. Nie ma nic bardziej *aischron* — zdaje się mówić Elektra — niż powiedzieć: „sprawiedliwie (*dikaiōs*) zabiłam męża”; powiedzieć publicznie, bo też agon matki i córki to nie zwyczajna domowa kłótnia, ale *quasi*-instytucjonalny, naznaczony retoryką sądowy spór, gdzie „trybunałem” jest nie tylko piętnaście argejskich kobiet-obywatelek (*politides*), ale także cała ateńska polis. „Ozdobą kobiety” tymczasem „jest milczenie”<sup>295</sup>. *Aischron* jest zatem nie tylko sam czyn, ale też jego niestosowne wprowadzenie do publicznego dyskursu, dyskursu *dikē*, który w ten sposób zostaje „splugawiony”, co z kolei w cytowanej wypowiedzi dobitnie podkreśla chór *Elektry* Eurypidesa: „szpetna to *dikē*”. Po raz kolejny nie sam czyn, lecz *dikē* Klytajmestry, jej „sprawa”, jej „sprawiedliwość” — a zatem również jej pretensje, jej argumentacja (*dikai eleas*) i wreszcie sam moralny koncept, podlegają tu swoistej „metaewaluacji”. To *dikē*, która nigdy nie powinna ujrzeć światła dziennego. Nawet bowiem jeśli zasadne byłyby pretensje Klytajmestry — a nie są — to nie ma dla nich miejsca w obywatelskim — czytaj: męskim — dyskursie politycznym.

Ani w jednej, ani w drugiej *Elektrze* Klytajmestra na ten właśnie zarzut nie znajduje odpowiedzi. Jedna popada w gniew, druga w budzącą niekiedy współczucie rezygnację. Jedynie straszliwa mścicielka Ajschylosa, owa demoniczna inkarnacja *Peithō*<sup>296</sup>, w swej retorycznej biegłości stawia mu czoła:

dawców (por. DENNISTON 1939: 181; CROPP 1988: 171); *Elektrze* skłonny jest wers ten przypisywać STOESSL (1956: 70n. i p. 42).

<sup>293</sup> Np. ERFFA 1937: 169n.; CAIRNS 1993: 243; ALEXANDERSON 1966: 87; MACLEOD 2001: 92n.

<sup>294</sup> Na co zwraca uwagę WOODARD (1964: 84), nie wyciągając jednak dalszych wniosków z tego spostrzeżenia; por. PAPADODIMA 2010: 32n.

<sup>295</sup> γυναιῖ κόσμον ἢ σιγῇ φέρει (Sofokles, *Ajas* 293; por. Arystoteles, *Polityka* 1260a); κόσμος ὀλιγομυθῆ γυναικί (Demokryt fr. 274 DK); por. McCLURE 1999: 20 i p. 71; zob. też HEATH 2005: 186—192.

<sup>296</sup> GOHEEN 1955: 129; nt. retorycznej biegłości Klytajmestry Ajschylosa zob. BETENSKY 1978: 13nn.; GOULD 2001: 106n. (= PCPS 24, 1978, 60); RABINOWITZ 1981; HALLIWELL 1997: 131nn.; McCLURE 1999: 80—92; „Persuasion (Peitho) embodied” — VICKERS 1973: 369.

Tak się przed wami chełpię. Niewieście szlachetnej | nie szpetnie (*aischros*) głośno mówić, co prawdą brzemiennie<sup>297</sup>.

To oczywiście nie odpowiedź na zarzuty podobne tym, które pod adresem matki czyni każda z obydwu tytułowych Elektr. Słowa te nie odnoszą się nawet do zemsty na Agamemnonie, której zresztą Ajschylosowa Klytajmestra nigdy nie ocenia tak jednoznacznie, jak czynią to bohaterki Sofoklesa i Eurypidesa. To podsumowanie jej „gładkiego słowa”, którym dużo wcześniej wita wieść o powrocie Agamemnona, dobitnie i, rzecz jasna, fałszywie, a przy tym jeszcze nie bez ironii podkreślając swoją wierność<sup>298</sup>. Ten sam dyskurs podejmuje ona chwilę później, już po przybyciu swojego męża:

Argejscy mężo, grodu starszyzno czcigodna! | Nie powstydzę się (*ouk aischynoumai*) mówić tu szczerze przed wami | o miłości małżeńskiej (*tous philanoras tropous*)<sup>299</sup>.

Klytajmestra zwraca się do chóru niczym orator do słuchających go sędziów czy debatujących na zgromadzeniu obywateli<sup>300</sup>. Cała wypowiedź, zaprzeczona, jest wręcz podręcznikowym przykładem (semantycznej) presupozycji, którą jest tu założenie, iż dla pewnych rzeczy — tutaj konkretnie dla „miłości małżeńskiej” (*philanores tropoi*) relacjonowanej przez kobietę — w dyskursie publicznym nie ma miejsca<sup>301</sup>. Zasady zaś tej gry wyznacza znowu komplementarna niemal antyteza *aidōs* — *aischron*. „Nie wstydzę się”, „nie odczuwam *aidōs*”, „nie uważam za

<sup>297</sup> τοιόσδ’ ὁ κόμπος, τῆς ἀληθείας γέμων, | οὐκ αἰσχρὸς ὡς γυναικὶ γενναίαι λακεῖν (Ajschylos, *Agamemnon* 613n.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); „als edle Frau und weil es die Wahrheit ist, durbreche ich die *aidōs*“ (SNELL 1971<sup>2</sup>: 10, cytując DENNISTON — PAGE 1957: 127); na „niestosowność” samego pojęcia κόμπος w ustach Klytajmestry zwraca uwagę McCCLURE 1999: 77.

<sup>298</sup> „Gładkie słowo”: Ajschylos, *Agamemnon* 616; zapewnienia wierności: 609—12; BETENSKY (1978: 15) uznaje jednak, iż zapewnienie to nie jest fałszywe, gdyż Klytajmestra podkreśla tu swoją wierność względem domu (δωμάτων κύνα), nie zaś samego Agamemnona.

<sup>299</sup> ἄνδρες πολῖται, πρέσβος Ἀργείων τόδε, | οὐκ αἰσχυνοῦμαι τοὺς φιλόνορας τρόπους | λέξαι πρὸς ὑμᾶς (Ajschylos, *Agamemnon* 855nn.; przekład S. Srebrnego); nt. dwuznaczności wyrażenia φιλόνορας τρόπους zob. GOLDHILL 1984: 55 (φιλόνορ — „kochający/a męża”, lecz także: „lubiący/a mężczyzn”); por. też AMMENDOLA 1955: 141; FRAENKEL (1950: 2.390) niepotrzebnie, w mojej opinii, angażuje swój autorytet w obronę jednego i tylko jednego (nieironicznego) znaczenia pojęcia φιλόνορ w tym miejscu.

<sup>300</sup> Wyrażenie ἄνδρες πολῖται pojawia się jedynie raz w korpusie mów greckich, u najwcześniejszego Antyfonta (3.1.1); u późniejszych mówców tego rodzaju apostrofa przyjmuje postać ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι albo ὦ ἄνδρες δικασταί.

<sup>301</sup> CAIRNS 1993: 205: “it is implied that such private matters are best kept private”; por. McCCLURE 1999: 78.

*aischron*...” — wprowadzające przeczenie wyraźnie podkreśla, że to, co zanegowane, w każdych innych okolicznościach byłoby prawdą<sup>302</sup>.

Wreszcie eksodos *Agamemnona*: tytułowy bohater leży już martwy obok swej kochanki, nad nimi zaś Klytajmestra „zroszona krwią” ofiary po raz kolejny i ostatni w tej sztuce wyrzeka się *aidōs*:

Niejednom przedtem rzekła, jak mi było trzeba; | teraz się nie powstydzę (*ouk epaischynthēsomai*) słów, co tamtym przeczą<sup>303</sup>.

Klytajmestra w końcu zrzuca maskę. „Nie wstydzi się” przyznać do zabójstwa, opisując przy tym jego krwawe detale i podkreślając jego odwetowy charakter, posługując się złowrogą, rytualno-religijną manipulacją dyskursu *dikē*<sup>304</sup>. „Wymowa tych trzech fragmentów [tj. 613n, 855n i 1372n — J.K.] ma łączny efekt: Klytajmestra objawia się w nich jako osoba zupełnie pozbawiona *aidōs*” — pisze Cairns<sup>305</sup>. Trudno nie zgodzić się z tym wnioskiem, choć odniesienie *aischron* Klytajmestry przede wszystkim do jej czynów — zdrady, cudzołóstwa, podstępów i kłamstwa<sup>306</sup> — po raz kolejny niewystarczająco uwzględnia najważniejszy bodaj owego *aischron* aspekt, rysujący się we wszystkich cytowanych wypowiedziach: *logos*, sam akt publicznej wypowiedzi kobiety, wypowiedzi noszącej przy tym znamiona werbalnego ekshibicjonizmu, bo dotyczącej spraw, które nigdy światła dziennego ujrzyć nie powinny. Zarówno kłamiąc, jak i mówiąc prawdę, okazuje Klytajmestra rażące, bo też *explicite* zaznaczone, lekceważenie *aidōs*. Tak jak *aischron* było jej obłudne wyznanie miłości do męża, tak też jest nim szczere przyznanie się do zemsty połączone z pretensją do *dikē*. Samo w sobie mężobójstwo było *aischron*; tym bardziej *aischron* jest jednak akt jego publicznego potwierdzenia przez mężobójczynię<sup>307</sup>.

<sup>302</sup> Por. CAIRNS 1993: 205: “her [Klytajmestry — J.K.] affirmation that her boast is not *aischron* indicates that she would feel no *aidōs* at uttering it”; por. VICKERS 1973: 365: «qui s’excuse, s’excuse».

<sup>303</sup> πολλῶν πάροιθεν καιρίως εἰρημένων | τάναντί’ εἰπεῖν οὐκ ἐπαισχυνθήσομαι (Ajschylos, *Agamemnon* 1372n.; przekład S. Srebrnego).

<sup>304</sup> Por. Ajschylos, *Agamemnon* 1380 — οὐκ ἀρνήσομαι („nie wyprę się”); 1382—92 — szczegóły śmierci Agamemnona; 1395—8 — dyskurs *dikē* i manipulacja języka rytualno-religijnego.

<sup>305</sup> “The effect of all three passages is cumulative — Clytemnestra is entirely without *aidōs*, which, for a woman, is most likely more reprehensible than for a man” (CAIRNS 1993: 205n.); por. SNELL 1971<sup>2</sup>: 10nn.; GOLDHILL 1984: 89.

<sup>306</sup> CAIRNS 1993: 205: “Clytemnestra’s denials of *aidōs* conceal her more significant lack of *aidōs* with regard to her disloyalty and adultery. [...] her lack of *aidōs* at telling lies and admitting that she has done so, and the wider lack of *aidōs* for her husband and the limitations imposed on her as a woman”.

<sup>307</sup> Por. MCCLURE 1999: 97: “the Male chorus [...] seem to censure above all Clytemnestra’s brash transgressive speech even before they condemn her crime”.

Być może, po raz kolejny, w tym właśnie miejscu objawia się to, co odróżnia zemstę Orestesa od zemsty Klytajmestry. „Bezwstydny” — czy raczej „szpetny” — *logos* to publiczne wyłożenie pretensji do *dikē*, do sprawiedliwości w związku z czynem, który sam w sobie pozostaje równie „szpetny”. Pretensji Klytajmestry — kobiety. Istotnie, Orestes, w Eurypidesowym dramacie zatytułowanym jego imieniem, jest również „uciszany” przez oskarżającego go Tyndareosa, który zarzuca mu zuchwałość (*thrasynēi*) manifestującą się w samym jego akcie apologii<sup>308</sup>. Mimo to przysługuje mu prawo dochodzenia swej sprawy przed publicznym, politycznym *par excellence* zgromadzeniem. Nikt też, nawet Tyndareos, jego argumentów nie nazywa *aischra*. *Dikē* Klytajmestry, niezależnie od jej zasadności, jest wykluczona; Orestesowi natomiast dana jest możliwość obrony. Z bardzo różnymi skutkami, rzecz jasna.

---

<sup>308</sup> ἐπεὶ θρασύνῃ κούχ ὑποστέλλῃ λόγῳι (Eurypides, *Orestes* 607); zob. WILLINK 1986: 183: “i.e. ‘display a lack of αἰδώς’”.

## Rozdział III

# KREW OFIAR

## NIECZYSTY PARADOKS

„Nadaremnie oczyszczają się (*kathairontai*), kalając się (*mianomenoi*) krwią, jakby ktoś, wstąpiwszy w błoto, błotem się obmywał”<sup>1</sup>. To tylko na pozór kolejny szalony paradoks filozofa, którego myśli pełne sprzeczności już u starożytnych zdobyły mu przezwisko „ciemnego” (*skoteinos*). Na pozór, bo Heraklit opisuje tu autentyczną praktykę rytualną. Czyni to wprawdzie w duchu krytyki współczesnej mu religijności, tym razem jednak paradoks nie do końca jest jego własny. Tym bardziej więc nie pomija on okazji, by wykazać jego absurdalność.

Krew płynąca i kapiąca, krew rozlana i zaschnięta — wszystko to obrazy, a za razem fizyczne zakotwiczenie zjawiska rytualnej nieczystości, które w języku starogreckim opisywano (przede wszystkim) pojęciem *miasma* oraz całą gromadą jego etymologicznych powinowatych<sup>2</sup>. Obejmowało ono również bardziej „zwykłe” aspekty codziennego życia, jak poród, śmierć i akt seksualny (ten ostatni w dużo bardziej ograniczonym zakresie)<sup>3</sup>. Inaczej natomiast niż w przypadku

---

<sup>1</sup> καθαίρονται δ' ἄλλως αἵματι μαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβὰς πηλῷ ἀπονίջοιτο (Heraklit, fr. 5 DK = 241; KIRK ET AL. 1999; przekład J. Langa, zmodyfikowany); nt. paradoksalnej natury zjawiska opisanego przez Heraklita zob. PARKER 1983: 371n.

<sup>2</sup> Najważniejszymi opracowaniami tego problemu są: MOULINIER 1952 i PARKER 1983; studium BENDLINA (2007) nie zawsze jest przekonujące; zob. też: NILSSON 1955<sup>2</sup>: 1.89—110; ADKINS 1960: 86—115; LENGAUER 1994: 117—121; nt. krwi i jej związku z „nieczystością” por. ROUX 1994.

<sup>3</sup> PARKER 1983; por. BURKERT 1985: 78; NILSSON 1955<sup>2</sup>: 93—101; nt. μῖασμα wynikającego z kontaktu ze zwłokami zob.: MOULINIER 1952: 205—212; PARKER 1983: 35—48; nt. seksualnego *miasma* por. MOULINIER 1952: 198—205; PARKER 1983: 74—91; LENGAUER 1994: 121; przy tej okazji wskazywać zwykło się na pewne rodzaje chorób jako źródło rytualnej nieczystości (ADKINS 1960: 88; por. PARKER 1983: 217n.), choć, jak zauważa PARKER (1983: 219), trudno tu mówić o formalnie rozumianym *miasma*, jako że chorzy ci nie byli wykluczeni ze sfery *sacrum* (zob. dalej).



wielu innych kultur starogreckie *miasma* nie było odnoszone do menstruacji<sup>4</sup>. Nie każda krew bowiem zarażała rytualną nieczystością, lecz jedynie ta, która plamiła ręce mordercy<sup>5</sup>, a której wyjątkowość i zarazem tożsamość z zabijaniem podkreślał fakt, że i to, i tamto opisywane bywało jednym pojęciem: *phonos*<sup>6</sup>.

Ta sama krew miała jednak, paradoksalnie, moc oczyszczającą, katartyczną, uwalniającą od *miasma*, co tak bulwersowało Heraklita. Nie chodzi tu, oczywiście, o krew literalnie tę samą, krew ofiary, krew zabitego, która z reguły dawno już zdążyła wyschnąć, a grób jego porosnąć trawa. „Dostarczało” jej ofiarne zwierzę — źródła najczęściej mówią o prosięciu<sup>7</sup> — którego krwią „obmywano” ręce zabójcy. Religijność starożytnych Greków znała, rzecz jasna, inne formy rytualnego oczyszczenia: najbardziej oczywistymi „materiałami” była woda, źródłana lub morska, oraz przeciwny jej żywioł — ogień<sup>8</sup>. Przelaną krew jednak, poza nielicznymi mitycznymi wyjątkami, oczyścić można było tylko nową krwią<sup>9</sup>.

Rytualne oczyszczenie to jednak dużo więcej niż tylko sprawa dobrego samopoczucia samego zainteresowanego. Ciężące na nim *miasma* było bowiem zaraźliwe, przenosić się mogło z osoby na osobę i to niekoniecznie przez fizyczny kontakt. Już samo przebywanie z nim pod jednym dachem skutkować mogło

<sup>4</sup> PARKER 1983: 100nn.; por. NILSSON 1955<sup>2</sup>: 94; nt. związku „nieczystości” z krwią menstruacyjną w innych kulturach DOUGLAS 1984<sup>2</sup>: 122, 145nn. (oraz indeks s.v. *menstruation*); ROUX 1994: 62—68; Arystoteles (*De insomniis* 459b) posługuje się i w tym kontekście terminologią rytualnej nieczystości: οὐ ῥαῖδιον ἐκμάζει τὴν τοιαύτην κηλίδα (por. Sofokles, *Elektra* 445n.; zob. dalej).

<sup>5</sup> Por. MOULINIER 1952: 182n., 201; RUDHARDT 1958: 46 i p. 8 i 9; PARKER 1983: 55, 104—112; bezpośredni związek między zabójstwem a *miasma* neguje BENDLIN (2007: 184nn.), argumentując, że dopiero poprzedzająca rozprawę sądową (*dikē phonou*) proklamacja (*prorrhēsis*) formalnie przesądzała o rytualnym statusie oskarżonego, wyłączając go z *sacrum* i *profanum* (186); u Demostenesa jednak (*Przeciwko Androtionowi* (22) 1n.) słyszymy o oskarżeniu o bezbożność za przestawianie z (rzekomo) naznaczonym *miasma* ojcobójcą, wobec którego żadne legalne procedury nie zostały wcześniej uruchomione; istniała ponadto alternatywna wobec *dikē phonou* procedura „obywatelskiego aresztowania” zabójcy (*apagōgē phonou*), która nie musiała być poprzedzona proklamacją, istotą jej był natomiast fakt, że podejrzany o morderstwo pojawił się w miejscach, z których wykluczała go właśnie rytualna nieczystość: εἰ [...] τὸν ἀνδοφόνον δ’ ὁρᾷ περιούντ’ ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ κατὰ τὴν ἀγοράν, ἀπάγειν ἔξεστιν εἰς τὸ δεσμοκτήριον (Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 80); por. HANSEN 1976: 100nn.; RIESS 2008: 56n.

<sup>6</sup> Zob.: LSJ s.v. I.4; EDG s.v.; por. też inne pojęcia tej grupy etymologicznej: φονή, “blood shed by slaying”; φονολιβής, “dripping with murder or blood”; φόνιος, “murderous”, “blood-stained” (za LSJ i EDG).

<sup>7</sup> Apollonios z Rodos, *Argonautyki* 4.704nn. (najważniejsze świadectwo dotyczące tego rytuału); Ajschylos, *Eumenidy* 283; fr. 327 R.; niekiedy wspomniane jest jagnię (Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 1223); zob. też PARKER 1983: 372, p. 11 i 14 z wykazem innych źródeł.

<sup>8</sup> PARKER 1983: 226n.; BURKERT 1985: 77n.; ten ostatni wspomina również samą ziemię i jej plony (“clay and bran” — 78), ten pierwszy zaś wskazuje na oczyszczające właściwości złota i wawrzynu (228).

<sup>9</sup> «[...] l’agent de la purification le plus puissant» (RUDHARDT 1958: 166); wyjątki: PARKER 1983: 371, p. 9.

„zakażeniem”. W przypadku morderstwa zaś ów zaraźliwy charakter rytualnej nieczystości przybierał postać niemal epidemiczną. Kto dotknął trupa lub przebywał pod jednym dachem z położnicą, choć sam obciążony w ten sposób *miasma*, najprawdopodobniej nie „przekazywał” go dalej<sup>10</sup>. Tymczasem wywołana zabójstwem rytualna nieczystość przenosi się z mordercy, niczym tyfus<sup>11</sup>, na całą społeczność, więcej — na zwierzęta, a nawet na samą ziemię. Najbardziej wymowną ilustracją tego rodzaju „epidemii” są plagi spadające na Teby, o których słyszymy w prologu *Króla Edypa*. Miasto zostaje dosłownie wyjałowione: nie rodzą kobiety, zwierzęta nie mają młodych, bezpłodna jest ziemia, a ludzi dziesiątkuje prawdziwa zaraza<sup>12</sup>. Przyczyną, jak oznajmia delficka wyrocznia, jest „to, co zanieczyszcza ziemię”, czy też „ziemi tej nieczystość” (*miasma chōras*)<sup>13</sup> w osobie przebywającego w Tebach mordercy Lajosa. Jedynym ratunkiem dla miasta jest wygnać go — lub zabić, krwią odkupując krew (*phonōi phonon palin luontas*)<sup>14</sup>. Tym, co oczyszcza, nie jest więc już tutaj krew ofiarnego zwierzęcia, lecz samego mordercy. Zabójstwo oczyszcza zabójstwo. W istocie, paradoks to godny Heraklita.

Niejedyny zresztą. Ten, który krwią przelaną — krwią zabójcy — uwalnia od przelanej krwi, opisywany jest pojęciem *miastōr*; jego etymologiczny i semantyczny związek z *miasma* jest oczywisty<sup>15</sup>. Identycznie jednak opisywany jest pierwszy

<sup>10</sup> PARKER 1983: 54; tragedia Eurypidesa *Auge* miała jednak przedstawiać plagi spadające na miasto po porodzie tytułowej bohaterki w świątyni Artemidy (fr. 266, 267 Kn; por. PARKER 1983: 34; podobną krytykę znaleźć można w Eurypidesowej *Ifigenii Taurydzkiej* 380—4); MOULINIER (1952: 199n.) wskazuje też na zakaźną naturę niektórych rodzajów nieczystości związanej z seksualnością, przede wszystkim z cudzołóstwem (por. Eurypides, *Hippolytos* 653n.), gwałtem lub incestem; nt. epidemicznej natury nieczystości wywołanej zabójstwem zob.: PARKER 1983: 9n., 107—111; MOULINIER 1952: 176n.

<sup>11</sup> DODDS 2002: 41; PARKER 1983: 9n.; język medyczny niejednokrotnie był stosowany w opisach działania rytualnej nieczystości, por. Antyfont, *I Tetralogia* (2) 10: συνκαταπιμπλάναι (i GAGARIN 1997: 130); zob. też LAWSON 1910: 451.

<sup>12</sup> Sofokles, *Król Edyp* 25—30 (zob. też dalej); intrygującą analogię entologiczną sugerować może VERDIER 1980a: 22n.

<sup>13</sup> μίασμα χώρας (Sofokles, *Król Edyp* 97), rozumiane jako *genetivus obiectivus* (= τὸ μιάινον τὴν χώραν) lub *explicativus* (= τὸ μίασμα τὸ ἐγχώριον), a najprawdopodobniej jedno i drugie zarazem (LONGO 1972: 56); χώρας można jednak również odczytać jako *genetivus separativus*: χώρας ἐλαύνειν (98), co rozważa KAMERBEEK (1967: 48), zdecydowanie zaś proponuje BOLLACK (1990: 2.55).

<sup>14</sup> ἀνδρηλατοῦντας, ἢ φόνωι φόνον πάλιν | λύοντας, ὥς τόδ' αἶμα χεϊμάζον πόλιν (Sofokles, *Król Edyp* 100n.); nt. rozumienia φόνωι jako odwetowego zabójstwa zob. KAMERBEEK 1967: 48n.; LONGO 1972: 56; BOLLACK 1990: 2.60 («contre-meutre»); por. Platon, *Prawa* 872e—873a: οὐδὲ ἐκπλυτον ἐθέλειν γίνεσθαι το μίανθεν πρὶν φόνον φόνωι ὁμοίωι ὁμοίον ἢ δράσασα ψυχὴ τείσῃ (chodzi tu jednak o matkobójstwo lub ojcobójstwo; zob. wcześniej); por. też Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 1223n.: ὥς φόνωι φόνον | μυσσάρων ἐκνίψω (mowa tu jednak o katartycznym *phonos* baranka); por. PARKER 1983: 372 i p. 12.

<sup>15</sup> *Contra*: LAWSON (1910: 463nn., 477nn.), który jego związek z rytualną nieczystością traktuje w najlepszym wypadku jako “side issue” (466); niepewny jest również FRAENKEL (1910—1912: 2.24); *contra*: EDG, DELG i GEW (s.v. μιάινω), ten ostatni z krytyką uwag Fraenkela.

morderca, samo źródło rytualnej nieczystości. *Miastōr* to zatem zabójca i zarazem zabójca zabójcy; to z jednej strony ten, który przelewając krew, staje się źródłem rytualnej nieczystości, z drugiej zaś — ten, który przelewając krew, od niej uwalnia, postępując dokładnie w ten sam sposób, będąc niejako zwierciadlanym odbiciem tamtego. Będąc jednocześnie mścicielem pierwszej ofiary. Podobną ambiwalencję wykazuje wiele innych pojęć związanych z wywołaną zabójstwem rytualną nieczystością: *palamnaios*, *prostropaïos*, *alitērios*, *alastōr*<sup>16</sup>. Każde z nich wskazywać może jednocześnie naznaczonego *miasma* mordercę, jak również demoniczną siłę — czy to bóstwo zemsty, czy też gniewnego ducha samej ofiary — która domaga się lub dochodzi odwetu<sup>17</sup>; niekiedy mogą one oznaczać rytualną nieczystość samą w sobie<sup>18</sup>. Niekoniecznie jednak musi to sugerować, iż ów katartyczny, terapeutyczny mord jednocześnie przywlekał z sobą nowe *miasma* (Heraklit zapewne odpowiedziałby twierdząco). Być może, jak uważa R. Parker, semantyczna dwoistość wielu kluczowych pojęć odpowiada całemu „łańcuchowi anormalnych relacji między ludźmi — ofiarą, zabójcą i tymi, którzy z nim przestają — w których to relacjach pośrednikami są nadnaturalne siły”<sup>19</sup>.

Obecność owego demonicznego elementu jest zresztą kolejnym zjawiskiem specyficznie charakteryzującym wywołane zabójstwem *miasma*, niekoniecznie zaś oznaczającym inne, „naturalne” formy rytualnej nieczystości. Nikt nie nazwałby zapewne — pomijając ewentualne żarty komików — położnicy lub człowieka, który przypadkiem dotknął trupa, epitetem *palamnaios* lub *alitērios*. Nikt też pewnie nie określiłby ich rytualnej nieczystości jako *agos*, które to pojęcie jest drugim obok *miasma* słowem kluczem całej formacji dyskursywnej związanej z tym zjawiskiem<sup>20</sup>. Według E.R. Doddsa, opisuje ono „najgorszy rodzaj *miasma*”<sup>21</sup>, tym

<sup>16</sup> PARKER 1983: 108n.; PODLECKI 1989: 149; JOHNSTON 1999: 142n.; GEISSER 2002: 132—196; por. też LAWSON 1910: 462—471 (μιάστωρ i ἀλάστωρ; negując ambiwalencję tych pojęć), 479—484 (προστρόπαιος).

<sup>17</sup> GEISSER (2002: 190nn.; por. SOMMERSTEIN 1989: 124, ad Ajschylos, *Ofiarnice* 237) wskazuje również na świadectwa przedstawiające pojęcia: ἀλάστωρ, παλαμναῖος, προστρόπαιος i ἀλιτήριος, jako kultowe epitety samego Zeusa; jako Zeus Alastōr byłby on jednak opiekunem błagalników, co jednoznacznie wskazuje Ferekides (ὁ Ζεὺς δὲ Ἰκέσιος καὶ Ἀλάστορ[ος] καλεῖται; FGh 3 F 175), sugerować miałby zaś także fragment Ajschylosowego *Iksjona* (fr. 92a R. = FGh 3 F 175; wraz z wprowadzającym objaśnieniem ὁ Ζεὺς, ἐπὶ τῶν χαλεπῶν τι πρᾶσσόντων).

<sup>18</sup> προστρόπαιος; Eurypides, *Ion* 1260; *Oszalały Herakles* 1161; ἀλάστωρ: 1233; παλαμναῖος: *Ifigenia Taurydzka* 1218 (zepsuty według DIGGLE’a; por. KYRIAKOU 2006: 386); zob. PARKER 1983: 108; nieczystość tę utożsamia się niekiedy z działaniem gniewnego ducha ofiary; por. Antyfont, *III Tetralogia* 2.8n., 3.7; JOHNSTON 1999: 129—139; zob. też LAWSON 1910: 465.

<sup>19</sup> “[...] a chain of abnormal relations between humans — victim, killer, associates of killer — the connecting links in which are supernatural powers” (PARKER 1983: 109).

<sup>20</sup> Nt. zróżnicowania koncepcji nieczystości i związanego z nią języka zob. BREMMER 1994: 5n.; PARKER 1983: 3—14.

<sup>21</sup> DODDS 2002: 42; por. PARKER 1983: 5n. (który jednak zaznacza, iż częściowa synonimiczność tych dwóch pojęć wynika raczej z “convergence [...] than [...] a real similarity in origin”).

zaś, co różni je od „naturalnej”, „zwykłej”, chciałoby się powiedzieć, nieczystości, jest towarzyszące mu wrażenie „zgubnej konsekracji” (*perilous consecration*), swoistego oddania, przekazania obciążonego owym *agos* człowieka — zabójcy — pod władzę gniewnego i żadnego zemsty bóstwa, demona czy upiora.

Podobny sens być może mający gdzieś w znaczeniu rzeczownika *mysos*, kolejnego ważnego terminu oznaczającego rytualną nieczystość, w którym być może rozbrzmiewają też echa „nabożnej” ciszy (*myō* — „zamykam usta”) otaczającej nieczystość, zwłaszcza tę „najgorszą”<sup>22</sup>. Wyjątkowość *agos* i towarzyszącego mu wrażenia „zgubnej konsekracji” rysuje się jednak wyraźnie, jeśli tylko wziąć pod uwagę szczególne znaczenia, które pojęciu temu niekiedy przypisywali starożytni i które wydają się biegunowo odległe od wszystkiego, co mogłyby wyrażać *miasma* oraz *mysos*. Hezychiusz na przykład pojęcie *agea* (epicka forma liczby mnogiej od *agos*) objaśnia głosem „sanktuarium” (*temenea*)<sup>23</sup>, u innego zaś leksykografa czytamy, iż terminem tym (*agē*; attycki wariant liczby mnogiej) opisywano misteria!<sup>24</sup> Świadectwa to wprawdzie późne i niepewne, być może odzwierciedlające raczej ferwor antypogańskich polemik apologetów chrześcijaństwa (dla których pogańskie misteria i święte miejsca były, rzecz jasna, gorszą abominacją) niż autentyczną, paradoksalną dwuznaczność tego pojęcia<sup>25</sup>. Dwuznaczność tę jednak potwierdza autorytet największego bizantyńskiego znawcy Homera — Eustatiosa:

Podobnie też *hagios* u starożytnych to nie tylko „czysty” (*katharos*), ale też „obciążony nieczystością” (*miaros*), co wynika z dwuznaczności *agos*<sup>26</sup>.

Z jednej strony zatem „najgorszy rodzaj *miasma*”, z drugiej zaś — czystość, a nawet więcej niż tylko czystość, bo, jeśli wierzyć Hezychiuszowi, pojęcie *agos*

<sup>22</sup> μύσος, μύω i rytualna cisza: MONTIGLIO 2000: 23—32; MOULINIER (1952: 182) zwraca też uwagę na mniej specyficzne terminy wyrażające wywołaną morderstwem nieczystość, jak λύμα (Sofokles, *Ajas* 655), κηκίς (Ajschylos, *Ofiarnice* 1012), κηλίς (Sofokles, *Król Edyp* 833, 1384).

<sup>23</sup> Por. też ἀγέεσσι· τεμένεσσι; ἄγεα i ἀγέεσσι to oczywiście formy archaizujące (attyckie odpowiedniki: ἄγη, ἄγεσι), być może zaczerpnięte przez leksykografa z poezji; por. CHANTRAINE — MASSON 1954: 97.

<sup>24</sup> ἄγος· μίασμα ἢ ἀγκών. λέγεται δὲ ἄγος καὶ τὸ τίμιον καὶ ἄξιον σεβάσματος, ἐξ οὗ καὶ αἱ ἱερεῖαι ἀναγεῖς καὶ ἄγη τὰ μυστήρια καὶ ἄλλα τινὰ (*Lexica Segueriana*. In: I. BEKKER: *Anecdota Graeca*. T. 1—3. Berlin 1814—1821, 1.212); por. też NILSSON 1955<sup>2</sup>: 70 i p. 6.

<sup>25</sup> Por. WILLIGER (1922: 13), który mówi o „unkontrollierbare Zeugnisse“ Hesychiosa i jako możliwe jego źródło wymienia bliżej nieokreśloną „christlicher oder jüdischer Polemik gegen heidnische Kulte“; sugestię tę potwierdza MOULINIER (1952: 17, 252), CHANTRAINE — MASSON (1954: 97) uznają ją jednak za «toute gratuite», słusznie wskazując na archaiczną formę tych głos, niedwuznacznie sugerującą język poetycki, a nie prozę religijnych polemik.

<sup>26</sup> οὐτῶ καὶ ἅγιος παρὰ τοῖς παλαιοῖς οὐ μόνον ὁ καθαρός, ἀλλὰ καὶ ὁ μιαρός, διὰ τὸ τοῦ ἄγους διπλόσημον. (Eustatios 1356; komentarz do *Iliady* 24.420); por. Focjusz, *Leksykon* α 174: ἅγιος· ὁ σεβάσιμος· καὶ ἅγιον τὸ σεβάσιμον καὶ τίμιον· λέγοιτο δ' ἂν καὶ ἅγιος ὁ μιαρός, ἀπὸ ἄγους, ὡς Κρατίνοϛ (Kratinos fr. 402 PCG).

odnoszone było do sfery *sacrum*<sup>27</sup>. Być może więc mamy tu do czynienia z greckim wariantem antropologicznej kategorii tabu, sugerującej paradoksalną logikę „nieoswojonej myśli”, w której „koncepcje świętości i nieczystości nie były jeszcze trwale rozróżnione”<sup>28</sup>. Zgodnie z tym modelem pojęcie *agos* wyrażałoby ową „pierwotnie” rozumianą sakralizację, wyłączenie danego przedmiotu, obszaru czy osoby z doświadczenia codzienności, ze sfery *profanum* i przekazanie go siłom nadnaturalnym, boskim, demonicznym (w szerokim tego słowa rozumieniu).

Etymologiczny związek *agos* i *hagios*, rzecz dla Eustatiosa bezdyskusyjna, bywa wprawdzie podawany w wątpliwość we współczesnej literaturze przedmiotu<sup>29</sup>, przeważa jednak opinia na rzecz umieszczania ich w tej samej grupie<sup>30</sup>. Tak jak „pozytywny” aspekt rzeczownika *agos*, tak też „negatywny” przymiotnika *hagios* jawi się w źródłach dużo mniej wyraźnie, ustępując niejako sile przeciwnego znaczenia<sup>31</sup>. Razem natomiast wydają się one komplementarnie uzupełniać, wyznaczając zakres tego, co wyłączone zostaje z domeny ludzi, a przez antropologów i historyków innych kultur opisywane jest jako *sacrum* czy tabu<sup>32</sup>.

Przymiotnik *hagios* nie jest jednak pojęciem typowym dla języka tragedii greckiej<sup>33</sup>. Bardzo często natomiast pojawia się w nim termin etymologicznie po-

<sup>27</sup> RUDHARDT (1958: 7 i *passim*) podkreśla nieadekwatność pojęciowej opozycji: *sacrum* — *profanum* dla opisu greckich koncepcji religijnych, choć i on sam posługuje się tą kategorią w swojej dalszej dyskusji (zwł. 21nn.); por. też na ten temat BURKERT 1985: 77n., 269nn.; LENGAUER 1994: 119—122; BREMMER 1998: 29n.

<sup>28</sup> J.G. FRAZER (*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. T. 1—12. London 1906/1915<sup>3</sup>, 3.224) cytowany przez DOUGLAS (1984<sup>2</sup>: 10); por. 7nn.; PARKER (1983: 11) wątpi w zasadność tej koncepcji, podobnie jak BENDLIN (2007: 179); KOSMETATOU (2003), w swoim studium „poświęconych” przedmiotów określanych jako ἑξάγιστα (derywat ἄγιος), traktuje kategorię tabu (którym objaśnia ona termin ἑξάγιστος i które definiuje jako „untouchably sacred” — 78) jako rzecz oczywistą.

<sup>29</sup> GEW s.v. ἄγιος; MOULINIER 1952: 15; BURKERT 1985: 270n. i 452, p. 21; NILSSON (1955<sup>2</sup>: 70n.) zaznacza jedynie problem, wskazując jednak, że „z reguły” pojęcia te traktuje się rozdzielnie.

<sup>30</sup> RUDHARDT 1958: 41; PARKER 1983: 6; KOSMETATOU 2003: 73; BENDLIN (2007: 179) w sposób niewiążący wskazuje, iż ἄγιος jest „semantically related to the \**hag* root”.

<sup>31</sup> Por. NILSSON 1955<sup>2</sup>: 71: “[...] wenn sie [ἄγιος i ἅγιος — J.K.] ursprünglich etymologisch zusammengehörten, so haben sie sich doch im allgemeinen nach verschiedenen Seiten hin entwickelt”.

<sup>32</sup> Za szczególnie wymowne na tle cytowanych glos Hesychiosa (ἄγεια· τεμένεια) uznać można zastosowanie epitetu ἅγιος w podobnych kontekstach (Herodot, *Dzieje* 5.119: Διὸς στρατίου ἰπὸν μέγα τε καὶ ἅγιον ἄλσος; 2.41: ἐν δ’ αὐτῇ Ἀφροδίτης ἰπὸν ἁγίων ἰδρυται; por. też [Demostenes], *Przeciwko Neairze* (59) 73 i 77); znaczenie tych miejsc dla takiej właśnie interpretacji sensu ἅγιος podaje w wątpliwość WILLIGER (1922: 72); koncepcja „tabu” dużo wyraźniej zaznacza się w sensie ἅγιος dopiero w tekstach późniejszych autorów (por. WILLIGER 1922: 76n.); zob. też komentarz do fr. 402 PCG. (ad ἅγιος): „idem illud διπλόσημον exhibit Latinorum sacer”.

<sup>33</sup> Por. LSJ s.v. (“Never in Hom.[er], Hes.[iod], or Trag.[edians]”); GEW s.v.; DELG s.v. ἄζομαι 2; pomijając późną i naznaczoną adaptacją greckiej terminologii religijnej do koncepcji judaizmu



krewny<sup>34</sup> i niemal synonimiczny: *hagnos*<sup>35</sup>. Niemal, bo inaczej niż *hagios*, które to pojęcie być może dopuszczało sens „nieczysty”, *hagnos* zdaje się zupełnie wolne od tego „negatywnego” aspektu. W szczególności podkreśla ono właśnie nieobecność tego, co stanowiło fizyczne zakotwiczenie koncepcji rytualnej nieczystości: krwi<sup>36</sup>. Łączy je z *hagios* natomiast swoiste wrażenie grozy, uczucia nabożnego, trwożnego respektu (*sebas*), który towarzyszy spotkaniu z *sacrum*<sup>37</sup>. Ten właśnie aspekt jednego i drugiego pojęcia rysuje się jeszcze wyraźniej na tle bliskiego znaczeniowo przymiotnika *hieros*. Choć ten ostatni również wskazuje przynależność danej osoby, rzeczy lub terenu do bóstwa<sup>38</sup>, czyni to jednak z inną, chciałoby się rzec, modalnością, z innym sposobem ujmowania owej przynależności, gdzie majestatyczna groza tego, co boskie, wydaje się schodzić na dalszy plan lub być zgoła nieobecna. Jak zauważył R. Parker: „[...] garnek do gotowania używany w świątyni, choć z pewnością *hieros*, niekoniecznie musi być *hagnos*”<sup>39</sup>.

Do sfery ludzkiej codzienności z kolei, z której wykluczają komplementarne niejako *agos* i *hagnos*, odnosi się epitet *hosios*<sup>40</sup>. Tradycyjnie wręcz przyjęło się

(por. DELG s.v. ἄζομαι 2) *Exagoge* Ezechiela (98): ἀγία γὰρ ἡς σὺ γῆς ἐφέστηκας πέλει, oraz wątpliwy fragment Tespisa (fr. 4.5 Sn); zob. też WILLIGER 1922: 88.

<sup>34</sup> Co już podawane w wątpliwość nie jest (por. GEW s.v. ἄγιος i ἄγνός).

<sup>35</sup> RUDHARDT (1958: 39n.) zwraca uwagę na drobne różnice w zastosowaniu jednego i drugiego.

<sup>36</sup> PARKER 1983: 12; BURKERT 1985: 271; stąd techniczna niemal nazwa ofiar bezkrwawych: ἀγνὰ θύματα; Platon, *Prawa* 782c; por. Sofokles, *Trachinki* 28; Tukidydes 1.126.6; w tym ostatnim epitet ἀγνὰ jest jedynie koniekturą, odrzuconą w najnowszym komentarzu (HORNBLOWER 1991—2008: 1.208); por. też CASABONA 1966: 305nn.; BREMMER 1998: 29; por. BENVENISTE 1969: 2.203 («un sens nouveau»).

<sup>37</sup> Por. RUDHARDT 1958: 41n.; nie bez znaczenia wydaje się tu etymologiczny związek przymiotników ἄγιος/ἄγνός z czasownikiem ἄζομαι (LSJ: “stand in awe”; DELG: «éprouver une crainte respectueuse»); por. GEW i EDG s.v. ἄγιος, DELG s.v. ἄζομαι; zob. też BENVENISTE 1969: 202n.; ten wymiar nabożnego respektu znajduje także odzwierciedlenie w greckim pojęciu σέβας i jego derywatach (por. RUDHARDT 1958: 17); PARKER 1983: 149; BURKERT 1985: 271.

<sup>38</sup> Por. WILAMOWITZ 1931—1932: 1.21; RUDHARDT 1958: 23; BLOK 2010: 62; WILLIGER (1922: 61) argumentuje, iż może on również *explicite* oznaczać rytualną czystość (wyrażając przynależność do bóstwa, jedynie ją implikuje), co ilustruje przykładem Sofoklesowego *Edypa w Kolonos* (287): ἦκω γὰρ ἱερός...; w zgodnej opinii komentatorów (Sophocles: *The Plays and Fragments*. With notes, commentary and translation in english prose by R.C. JEBB. Part 2: *The Oedipus Coloneus*. Cambridge 1900<sup>3</sup>, s. 54; J.C. KAMERBEEK: *The Plays of Sophocles*. Part 7: *The Oedipus Coloneus*. Leiden 1984, s. 61) wskazuje on tu jednak „poświęcenie” *Edypa*, błagalnika Eumenidom; zob. BENVENISTE 1969: 2.192—197, gdzie epitet ten objaśniony zostaje jako «animé d’une puissance divine».

<sup>39</sup> “[...] a cooking-pot used in a temple, though certainly *hieros*, is not necessarily *hagnos*” (PARKER 1983: 151); nt. osobliwości funkcjonowania tego pojęcia w epice Homera zob. BENVENISTE 1969: 2.194—198, 204n.

<sup>40</sup> Pewną osobliwością wydawać się tu może jego odniesienie w *Alkestis* (10) do samego Apollona (ὁσιος ὦν); por. Euripides: *Alkestis*. Ed. with introduction and commentary by L.P.E. PARKER. Oxford 2007, s. 53 (“oddity”, “linguistic audacity”); DALE (1954: 52) uznaje, że Apollon w tym miejscu “must be referring to his own human manifestation”; por. też LSJ s.v. II.3.



utożsamiać go z *profanum* i jednoznacznie przeciwstawiać temu, co należy do bóstwa<sup>41</sup>. Ten harmonijnie symetryczny podział wydaje się jednak zbyt pochozny: pojęcie *hosios* opisuje raczej relację *profanum* względem *sacrum*, niekoniecznie zaś to pierwsze samo w sobie<sup>42</sup>. Asymetria ta rysuje się jeszcze wyraźniej w funkcjonowaniu zaprzeczeń wszystkich tych pojęć. Nie-*sacrum* to nic innego jak *profanum*, jednak epitety *anagnos* czy *anieros* w żadnym wypadku nie są synonimami przymiotnika *hosios*, pozostają natomiast w bliskim związku znaczeniowym z jego zaprzeczeniem: *anosios*. Wszystkie te negatywne sensy ogniskują się zresztą na zjawisku rytualnej nieczystości, która nie tylko wyklucza człowieka z *sacrum* (*anagnos*), lecz także czyni go *anosios*<sup>43</sup>, wykluczając z tego właśnie aspektu *profanum*, który pozostawał pod szczególną opieką bogów, z życia polis, ze sfery publicznej, z agory<sup>44</sup>.

Pojęcie *hosios* bardzo często wprawdzie jest odnoszone do spraw „konwencjonalnej moralności”, w czym zbliża się ono do sfery „politycznej” sprawiedliwości (*dikaion*). Na przykład „zabójstwo sprawiedliwe” kwalifikowane bywa często epitetem *hosios* zamiast *dikaios*<sup>45</sup>. Fakt, że jeden i drugi niezwykle często stosowane są razem, obok siebie<sup>46</sup>, sugeruje jednak pewne różnicujące ich znaczenia niuanse<sup>47</sup>. Nawet tam bowiem, gdzie pojęciem *hosios* opisywane są sprawy niezwiązane bezpośrednio z *sacrum*, wydaje się ono mimo wszystko zaznaczać, że bogowie wciąż pozostają nimi szczególnie „zainteresowani”<sup>48</sup>. Choć dotyczą „konwencjonalnej”, „politycznej” moralności, nie są to nigdy problemy pospolite, nie zawsze też podlegają regulacjom zawartym w stanowionych

<sup>41</sup> Tak przede wszystkim VAN DER VALK 1941: 114, 119 („frei den Göttern gegenüber”); BURKERT 1985; por. LSJ s.v. I.2; zob. też MOULINIER 1952: 214.

<sup>42</sup> Por. RUDHARDT 1958: 36 («conforme à l'ordre religieux»); BENVENISTE 1969: 2.198 («ce qui est prescrit, permis par la loi *divine*, mais dans les rapports *humains*»); PARKER 1983: 329n. („permitted or enjoined by the gods”, „inoffensive or pleasing to the gods”); BREMMER 1998: 30; MIKALSON 2010: 11, p. 39; BLOK 2010: 89: „used in a way to please the gods”; dużo bliższy sensowi *profanum* wydaje się natomiast epitet βέβηλος.

<sup>43</sup> RUDHARDT (1958: 36n.) traktuje ἀνόσιος i ἀνίερος razem, to ostatnie odnosząc do «acte fautif», «comportement», to pierwsze zaś — do człowieka, który się ich dopuszcza.

<sup>44</sup> Por. Demostenes, *Przeciwko Leptinesowi* (20) 158: Δράκων [...] γράφων χέρνιβος εἴργεσθαι τὸν ἀνδροφόνον, σπονδῶν, κρατήρων, ἱερῶν, ἀγορᾶς; por. Platon, *Prawa* 871b: πρῶτον μὲν τῶν νομίμων εἴργεσθω, μῆτε ἱερὰ μῆτε ἀγορὰν μῆτε λιμένας μῆτε ἄλλον κοινὸν σύλλογον μηδένα μαιίνων; zob. też Sofokles, *Król Edyp* 238nn.

<sup>45</sup> Por. MACDOWELL 1963: 128n.; YOUNI 2001: 124; zob. też Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 38: εἴργειν μὲν τῆς τοῦ παθόντος πατρίδος δίκαιον εἶναι, κτείνειν δ' οὐχ ὅσιον πανταχοῦ.

<sup>46</sup> Np. Eurypides, *Hekabe* 1235; *Elektra* 1351; Demostenes, *W sprawie przekroczenia uprawnień poselskich* (19) 311; więcej miejsc podaje RUDHARDT 1958: 32, p. 5; por. 38, p. 3.

<sup>47</sup> Por. VAN DER VALK 1941: 115n., 136nn.; RUDHARDT 1958: 30; MIKALSON 2010: 150 i p. 26.

<sup>48</sup> “[...] ὅσια bridges the ritual and moral spheres with which the gods were thought to be concerned” (MIKALSON 2010: 151, p. 28).

prawach, a niejednokrotnie odnoszone są do (skądinąd niejednorodnej) grupy „praw niepisanych”<sup>49</sup>.

## NIECZYSTOŚĆ TEJ ZIEMI

„Scena Kassandry” w *Agamemnonie* to swoista dramatyzacja nieudanej komunikacji<sup>50</sup>. Chór nie rozumie profetycznych słów bohaterki pomimo siły metafor jej lirycznych wypowiedzi i dosłownie wręcz podkreślonej przejrzystości partii „mówionych”<sup>51</sup>. „Jakiż to mąż [wyróżn. — J.K.] to straszne nieszczęście (*achos*) szykuje?” — pytają niedorzecznie zdumieni starcy, słysząc jednoznaczną przepowiednię o rychłej śmierci Agamemnona z rąk Klytajmestry i mimo brzemiennej w znaczeniu, a zarazem, jak rzadko, niedwuznacznego: „żeński męża zabójca” (*thēlus arsenos phoneus*), które z ust Kassandry padło ledwie chwilę wcześniej<sup>52</sup>. Jakby nie potrafili pojąć owej demonicznej odmienności kobiety-mściciela.

Wszystko to ma, oczywiście, najwyżej pośredni związek z przelewem krwi i rytualną nieczystością. Pomijając jedną tylko drobną i rzadko przyjmowaną emendację, zaproponowaną w XVI wieku przez Auratusa, który zamiast *achos* („nieszczęście”) przeczytał *agos*<sup>53</sup>. Pomijając zatem zastrzeżenia o bardziej technicznym charakterze, związane z arkanami krytyki tekstu, trzeba stwierdzić, że emendacja ta nie jest niczym nieuzasadnioną ingerencją w tekst manuskryptu. Wręcz przeciwnie, wpisuje się ona — wpisywałaby się — idealnie w język, którym konsekwentnie wyrażana i oceniana jest zemsta Klytajmestry. Język rytualnej nieczystości.

<sup>49</sup> Należą do nich przysięgi, którymi ludzie obwarowują zawarte między sobą układy (np. Antyfont, *W sprawie (śmierci) choreuty* (6) 48: τοῦτους νομίζειν ἐπιπορκτάτους καὶ ἀνοσιωτάτους πάντων ἀνθρώπων), godziwe traktowanie rodziców oraz *xenoi*; zob. VAN DER VALK 1941: 119, 134n.; RUDHARDT 1958: 31; MIKALSON 2010: 144—152 z dalszymi odniesieniami; Mikalson podaje w wątpliwość odniesienie *oioos* do przysięg (155n.) i poszanowania gościnności (158).

<sup>50</sup> Por. GOLDHILL 1984: 81—88; 1986: 25nn.; zob. też wcześniej.

<sup>51</sup> Partie „mówione” (tj. jambiczne): Ajschylos, *Agamemnon* 1178—83; przejrzystość wypowiedzi: 1178nn.; jak zauważył GOLDHILL (1984: 85), zapowiedź tę Kassandra wyraża mimo wszystko za pośrednictwem metafor.

<sup>52</sup> Śmierć Agamemnona: Ajschylos, *Agamemnon* 1256; „żeński zabójca”: *θῆλος ἀρσενος φονεύς* (1231; por. 1258—62).

<sup>53</sup> Wśród XX-wiecznych wydawców Ajschylosa przyjmuje ją jedynie SMYTH; w tym miejscu można też zwrócić uwagę na koniekturę Bothego i Butlera, którzy w wersji 1101: τί τόδε νέον ἄχος; zamiast lekcji ἄχος również proponują ἄχος; emendacja ta nie znalazła jednak swojego miejsca nawet w aparatach krytycznych nowszych wydań.

Popłyńcie, lży moje, strumieniem na grób, | w ziemię wsiąkajcie, jak pana krew...  
| mogiło, w nieszczęściu przystani dusz! | Odwróci mój lament (~ *agos*) ofiary  
czar...<sup>54</sup>

Kolejna koniektura, kolejna kontrowersja, kolejne *agos*. Parodos *Ofiarnic*, rytualna pieśń chóru, żałobny „pean” towarzyszący ofiarom wylewanym na grobie Agamemnona. Emendacja lekcji manuskryptów *algos* („ból”, „cierpienie”) przyjmowana jest tym razem jednomyślnie przez wydawców<sup>55</sup>. Rekompensuje to jednak w dwójnasób niejednoznaczność poprawionego w ten sposób *agos*. Niejednoznaczność wynikającą między innymi z dwoistego sensu tego pojęcia. Czy rozumieć je, za S. Srebrnym, jako *sacrum*, konkretyzujące się tu w apotropaicznej ofierze, „składanej” z wylewanych na grobie Agamemnona łez?<sup>56</sup> Czy może odnieść je do wyłączonej ze sfery *profanum*, podlegającej sakralizacji „przystani” czy raczej „bastionu” (*eryma*), jakim jest grób Agamemnona — bastionu przeciwko złu?<sup>57</sup> A może, zgodnie z dominującym znaczeniem greckiego *agos*, rozumieć je należy jako „nieczystość”, „abominację” — czy to samych ofiar nagrobnych<sup>58</sup>, czy też tych, którzy je zlecili...<sup>59</sup>

<sup>54</sup> ἴετε δάκρυ καναχὲς {ὀλόμενον}| ὀλομένῳ δεσπότηι | πρὸς ἔρυμα τόδε κεδνὼν κακῶν δ' ἀπότροπον ἄγος ἀπεύχεται | κεχυμένων χοῶν (Ajschylos, *Ofiarnice* 152—6; przekład S. Srebrnego).

<sup>55</sup> WILAMOWITZ, SMYTH, MAZON, PAGE, WEST, SOMMERSTEIN; por. DODDS 1953: 13nn.; GARVIE 1986: 83; CITTI 2006: 67—73 (= IDEM, w: Eikasmos 12, 2001); HERMANN (za: CITTI 2006: 70n.) proponuje lekcję ἄγος (*spiritus asper*), opierając się na głosie Hesychiosa: ἄγος ἄγνισμα θυσίας i uznając to pojęcie za różne od ἄγος, tożsame natomiast z pozostałymi terminami grupy etymologicznej \**hag*; jak dowodzą CHANTRAINE — MASSON (1954: 86), to semantyczne rozróżnienie jest nieuzasadnione (por. JUDET DE LA COMBE 1997: 37; CITTI 2006: 70n.).

<sup>56</sup> Tak rozumie *passus* ten scholiasta: ἴετε δάκρυ ἄγος ἀπεύχεται — τὸ δάκρυ γὰρ ἀπευκτὸν ἄγος εἶπεν — ἀπότροπον τῶν ἡμετέρων κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐχθρῶν; por. też WILAMOWITZ app. crit.; 1900 („wir weinen und beten, den Zauber der Grabesspenden zu brechen“); zob. też MOULINIER 1952: 249, 255; CITTI (2006: 72n.) wiąże ἄγος z δάκρυ i κεχυμένων χοῶν (zob. dalej) *apo koinou*; dyskusja w: DODDS 1953: 14; GARVIE 1986: 83; JUDET DE LA COMBE 1997: 36n.; CITTI 2006: 72n.; nt. apotropaicznych ofiar i bóstw zob. ROHDE 1921<sup>7</sup>: 1.273, p. 1.

<sup>57</sup> Tak JUDET DE LA COMBE 1997: 37n.; DODDS 1953: 14 („natural construction”; z emendacją ἔρυμα do ρεῦμα, zob. niżej); pomijając, rzecz jasna, niejednoznaczność samego ἔρυμα, odnoszonego już to do grobu Agamemnona, już to do samych ofiar (dyskusja w: GARVIE 1986: 83; JUDET DE LA COMBE 1997: 35n.; CITTI 2006: 69—73); sam grób Agamemnona bywa traktowany jako „abominacja” (por. JUDET DE LA COMBE 1997: 35; *relata refert*).

<sup>58</sup> Por. MAZON; SMYTH; AMMENDOLA 1948: 51; LLOYD-JONES 1979: „this loathed pollution [...] that is the libation we have poured”; podobnie CITTI (2006: 71nn.; zob. wcześniej, p. 60); por. też DODDS 1953: 15.

<sup>59</sup> Por. GARVIE 1986: 84: „the abominable pollution of the evil”; SOMMERSTEIN: „the abominable pollution of the wicked”; NENCI — ARATA 1999 (przekład): „il contagio maledetto dei malvagi su le libagioni versate”; por. 192n.

Przekłeta zmaza (*agos*) plami ród (*genos*) | gniew boży (~ *theostygētoi*) go wyniszcza i człowieczy wstręt...<sup>60</sup>

Słowa te z kolei wieńczą „pieśń o zbrodniarkach” I stasimon. Wydają się one precyzyjnie ilustrować rytualno-teologiczną mechanikę nieczystości (*agos*). Zakładając, oczywiście, iż — po raz kolejny! — w miejsce lekcji kodeksów *achos* (nie-szczęście, cierpienie) przyjmujemy tę właśnie emendację<sup>61</sup>. Towarzyszący mu epitet „bogom nienawistne” (*theostygētos*) zdaje się potwierdzać zasadność tej ingerencji w tekst kodeksu. Przekład Srebrnego, choć daleki od dosłowności, ten właśnie aspekt *agos* odzwierciedla nader precyzyjnie: *theostygēton agos* to istotnie „zmaza” z jednej strony „przekłeta”, z drugiej zaś — wywołująca „gniew boży”. Niezależnie natomiast od tego, czy nieczystość tę łączyć będziemy z lemniską zbrodnią<sup>62</sup> (bo następuje bezpośrednio po wzmiance o niej), z rodem (*genos*) Atrydów<sup>63</sup>, czy też rozumieć jako ogólne, gnomiczne podsumowanie wszystkich „odmiennych” okropności (*deina*) I stasimon<sup>64</sup>, ostateczny punkt odniesienia będzie tu zawsze ten sam. Klytajmestra.

„Ojcobójcza nieczystość” (*patroktnon miasma*) i zarazem „przedmiot nienawiści bogów” (*theōn stygos*)<sup>65</sup>. Tak ją przedstawia, już martwą, leżącą u jego stóp na ekkyklemacie, syn-matkobójca w eksodos *Ofiarnic*. To kolejna systematyczna niemal wykładnia demonicznego mechanizmu działania *agos*, owego „najgorszego rodzaju *miasma*”, nieczystości będącej zarazem zgubną konsekracją, wywołującej gniew i nienawiść urażonego nią bóstwa. W *Orestei* to bowiem sama Klytajmestra, a nie „jakiś mąż”, zabija. To na niej przede wszystkim ciąży rytualna nieczystość wywołana krwią Agamemnona, którą „wypiła ziemia” argejska. Ajgistos ma w niej jedynie pośredni udział i to właśnie za sprawą tego... czego sam nie uczynił:

<sup>60</sup> θεοστυγῆται δ' ἄγει | βροτοῖς ἀτιμωθὲν οἴχεται γένος (Ajschylos, *Ofiarnice* 635n.; przekład S. Srebrnego; tłumaczenie to jest odstępstwem od przyjętego przez WILAMOWITZA tekstu, który jest jego podstawą, nie zostało jednak uwzględnione w „dodatku krytycznym”, 547—556).

<sup>61</sup> Lekcja kodeksów θεοστυγῆται δ' ἄχει (“woeful deed” — SMYTH; “crime” — MAZON; przyjmują ją również WILAMOWITZ; AMMENDOLA 1948; WEST); koniekturę Auratusa preferują natomiast PAGE, SIER 1988 oraz SOMMERSTEIN; por. też LLOYD-JONES 1979 (“pollution hateful to the gods”); GARVIE (drukując tekst PAGE’A) uznaje obie możliwości (1986: 218).

<sup>62</sup> Tak za scholiastą (τὸ τῶν Λημνιάδων) interpretuje *passus* ten większość tłumaczy i wydawców Ajschylosa (SOMMERSTEIN, MAZON, SMYTH).

<sup>63</sup> Por. WILAMOWITZ 1900: „als lemnisch wird verflucht auch dies. | Verworfen von den Göttern, | verschmachtet, verfehmt muss das Haus zu Grunde geh’n”; zob. też przekład Srebrnego.

<sup>64</sup> Por. SIER 1988: 222; WEST 1990: 250.

<sup>65</sup> πατροκτόνον μίαισμα καὶ θεῶν στύγος (Ajschylos, *Ofiarnice* 1028); FRAENKEL (1950: 3.815) uważa ten wers za nieautentyczny, co jednak nie znalazło uznania wydawców; por. GARVIE 1986: 338; nt. θεῶν στύγος por. ROMILLY 1977: 34n.; zob. też MIKALSON 1991: 168n. nt. związku tragicznej nieczystości z „bezbożnością”.

Czemużeś męża tego sam, nikczemny tchórze, | nie zgładził, jeno go z tobą żona  
zabiła | — tej ziemi nieczystość (*chōras miasma*) i rodzimych bogów — | jeszcze  
tam gdzieś nasz Orest żywie...<sup>66</sup>

Nieczystość tej ziemi. Trudno o bardziej dobitne i jednoznaczne podkreślenie rytualnej aberracji wywołanej zabójstwem Agamemnona. Nieczystości obciążającej nie tylko samego sprawcę, ale też kraj, w którym żyje, i, tym samym, jego mieszkańców. Tak jak straszliwe *miasma* spadające na Teby, w których wciąż ukrywa się zabójca Lajosa. Dopiero powrót Orestesa, „mocarnego zabójcy” obu — zabójców — przynieść ma uwolnienie zmas „dawno przelanej krwi”<sup>67</sup>:

Wnet prawowity pan | domostw przekroczy próg, | szczęsne popłyną dni —  
| kiedy oczyszczeń moc (*katharmoisin*) | zmazę (*mysos*) niweczając zgub (*atan*)  
| krwawą obmyje dom (*hestias*)<sup>68</sup>.

Kiedy? I jakich oczyszczeń moc? Odpowiedź wcale nie jest oczywista.

<sup>66</sup> τί δὴ τὸν ἄνδρα τόνδ’ ἀπὸ ψυχῆς κακῆς | οὐκ αὐτὸς ἠνάριξες, ἀλλὰ σὺν γυνή, | χώρας μίαισμα καὶ θεῶν ἐγχαρίων, | ἔκτειν’; Ὀρέστης ἄρ’ αὖ που βλέπει φάος (Ajschylos, *Agamemnon* 1643—1646; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); σὺν γυνή jest lekcją kodeksów przyjmowaną w nowszych wydaniach (PAGE; WEST; SOMMERSTEIN; por. DENNISTON — PAGE 1957: 220; JUDET DE LA COMBE 2001: 2.755n.), gdzie σὺν, oczywiście, rozumiane jest jako przysłówek (LSJ s.v. C), a nie przyimek; starsze drukują w jej miejsce emendację Spanheima νιν γυνή (WILAMOWITZ; MAZON; SMYTH; por. FRAENKEL 1950: 3.778; zob. też THIEL 1993: 418).

<sup>67</sup> μύσος αἱμάτων παλαιτέρων (Ajschylos, *Ofiarnice* 649); αἱμάτων to powszechnie (wyjątek: UNTERSTEINER 2002) przyjmowana emendacja lekcji kodeksu δωμάτων (na podstawie scholion ἐπεισφέρει δὲ τοῖς οἴκοις τέκνον παλαίων αἱμάτων); nt. związków składniowych αἱμάτων παλαιτέρων zob. dalej.

<sup>68</sup> τάχα δὲ παντελὴς πρόμος ἀμείψεται | πρόθυρα δωμάτων, | ὅταν ἄφ’ ἐστίας μύσος ἀπαν ἐλάσῃ | καθαρμοῖσιν ἀτὰν ἐλατηρίοις (Ajschylos, *Ofiarnice* 965—8; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); WEST (por. 1990: 260n.) przyjmuje w miejsce lekcji kodeksów παντελὴς χρόνος emendację παντελὴς πρόμος; SOMMERSTEIN w tekście greckim drukuje lekcję kodeksów, tłumaczenie jednak (“in full power the prince”) opiera na tej koniekturze; *contra*: CITTI 2006: 246n.; nt. znaczenia παντελὴς jako „prawowity” zob. LSJ s.v. I.1 (“with full authority”; παντελὴς δάμαρ (Sofokles, *Król Edyp* 930) — “mistress of the house”), czego nie bierze pod uwagę CITTI, błędnie argumentując: „non sembra possibile che di un πρόμος [...] si possa dire παντελὴς che è un attributo divino proprio di Zeus” (2006: 247); GARVIE (1986: 314; opierając się na lekcji χρόνος) wyklucza jakiegokolwiek odniesienie tych słów do Orestesa “for he has already entered”; jako ostatnia strofa III stasimon mogą one jednak zapowiadać jego wyjście ze *skēnē* (WEST 1990: 260: “the chorus looks forward to the re-emergence of Orestes”).

## SYPIAJĄC Z WROGIEM

To, co w *Agamemnonie* przedstawione zostaje „w akcji”, uchwycone dynamicznie, w chwili „stawania się”, w *Ofiarnicach* konkretyzuje się już w postaci statycznych obrazów — obrazów słownych, rzecz jasna — z których najbardziej wyrazistym jest krew, długo po zabójstwie wciąż plamiąca ręce mordercy lub morderców:

Wody wszystkich rzek | złączone w jeden strumień | nie spłuczą nigdy krwawej  
rdzy | z zabójcy rąk... Daremny trud!<sup>69</sup>

„Krwawa rdza” na rękach zabójcy to dosłownie „mord kalający ręce” (*phonos cheromysēs*), które to określenie samo w sobie wydaje się dobitnym kontrastem dla prawno-religijnej kategorii „zabójstwa sprawiedliwego” (*phonos dikaios*), opisywanego również jako „czyste zabójstwo” (*hosios phonos*). Chwilę później ten sam chór wspomni o „nieczystych (*ouch hosiai*) rękach tych, którzy władają”<sup>70</sup> — tą ziemią. Nieczystość pozostaje, trwa, niezmyta i niezmywalna. Trwałe znamię znaczące ręce zabójcy. Stan w terażniejszości jako skutek czynności przeszłej, niczym greckie *perfectum* opisujące zakrzepłą krew: *phonos pepēgen*<sup>71</sup>.

W *Ofiarnicach* krew Agamemnona plami przede wszystkim ręce Klytajmestry, mścicielki swego dziecka. Obie *Elektry*, Sofoklesa i Eurypidesa, powracają do bardziej tradycyjnej wersji, w której zabójstwo to jest przynajmniej w równym stopniu sprawą Ajgistosa, motywy zaś Klytajmestry wyraźnie oscylują wokół problemu zdrady: „żąda zabiła” — czytamy w dramacie Sofoklesa. Być może z tą właśnie odmiennością od Ajschylosowej wersji wiązać należy zauważalne w obydwu *Elektrach* „przesunięcie” akcentów języka rytualnej nieczystości. Choć bowiem źródłem *miasma* pozostaje tu zabójstwo Agamemnona, jego konkretną, szczególną manifestacją staje się *quasi*-małżeński związek morderców:

<sup>69</sup> πόροι τε πάντες ἐκ μιᾶς ὁδοῦ | ζυμβάλλοντες, τὸν | χερομυσῇ φόνον καθαι-| ροντες, ἴθυσαν μᾶταν (Ajschylos, *Ofiarnice* 72nn.; przekład S. Srebrnego); por. MOULINIER 1952: 176: «la souillure du meurtrier est sur ses mains»; lekcja kodeksów ἴθυσαν ἄταν, odrzucana *metri causa* na rzecz emendacji ἴθυσαν μᾶταν (MAZON: ἔλουον ἂν μάταν) wyraźnie wiązałyby z nieczystością nadchodzący po niej szal zagłady (por. komentarz scholiasty).

<sup>70</sup> τῶν δὲ κρατούντων χεῖρες οὐχ ὅσαι (Ajschylos, *Ofiarnice* 377); por. SIER 1988: 130n.; zob. też AMMENDOLA 1948: 888 („la litote è quanto mai espressiva”).

<sup>71</sup> τὰ δ' αἷματ' ἐκποθένθ' ὑπὸ Χθονὸς τροφοῦ, | τίτας φόνος πέπηγεν οὐ διαρρῦδαν (Ajschylos, *Ofiarnice* 66n.); “the literal blood has drained into the ground, but the figurative bloodshed can never be wiped away” (GARVIE 1986: 64); “there is an implicit contrast between dried blood which has hardened and fresh blood which flows freely” (LEBECK 1971: 195); zob. też SIER 1988: 40n.



Łoża-niełoża i ślubów-nieślubów, godów splamionych zabójstwem (*miaiphonōn*)  
 chuć ogarnęła tych, którym zabrania tego prawo boskie (*themis*)<sup>72</sup>.

„Język staje się tu pokrętny i niejasny, chór zaś poszukuje stosownych zwrotów, którymi będzie w stanie wyrazić grozę zbrodni” — pisze P.J. Finglass<sup>73</sup>. Gody splamione zabójstwem, owe gody-niegody to związek przypieczętowany krwią Agamemnona, tą właśnie krwią, która staje się źródłem zaraźliwej nieczystości. Pojęcie *themis* w języku klasycznych Aten ściśle wiązało się z religijnym aspektem praw i prawodawstwa, a wyrażenia *themis* [*estin*] i *ou themis* [*estin*] to niemal techniczne terminy odnoszące się do rytualnych zakazów i nakazów<sup>74</sup>. Co więcej, zaślubiny, *gamos* to również rytuał, ściślej zaś mówiąc, cały kompleks obrzędów związanych z zawarciem małżeństwa. Jak każdy zaś rytuał (z wyjątkiem katartycznych) normatywnie wiązany był ze stanem czystości, której konkretną, praktyczną manifestacją były poprzedzające go ablucje. Splamione gody Klytajmestry i Ajgistosa, zaślubiny, na których ciąży wywołane zabójstwem Agamemnona *miasma*, naturalnie wpisują się zatem w wyrażoną frazą *ou themis* sferę rytualnego zakazu.

Sens tej skomplikowanej lirycznej peryfrazy, w której koncepcja rytualnej nieczystości (*miasma*) spleciona zostaje w pokrętnym składniowym i znaczeniowym węźle z motywem religijnej transgresji, „niepoprawności” (*ou themis*), w *Elektrze* Eurypidesa sprowadzony zostaje do jednego tylko pojęcia, w którym oba sensy zazębiają się z sobą. Małżeństwo Klytajmestry i Ajgistosa to *anosios gamos*, dwukrotnie opisane w ten sposób w tekście dramatu, w wypowiedziach Orestesa i tytułowej Elektry<sup>75</sup>. Zawarte po trupie (dosłownie!) Agamemnona, po trupie skrwawionym — bo żadna z *Elektr* nie szczędzi drastycznych, krwawych szczegółów jego śmierci<sup>76</sup> — zawarte nie tylko, chciałoby się rzec, *post hoc*, lecz także *propter hoc*, samo w sobie wydaje się naznaczone zarażającą przemocą krwią.

To jednak tylko jeden aspekt jego nieczystej, religijno-rytualnej „niepoprawności”. Drugi zaś wynika właśnie z faktu, iż obie *Elektry* powracają do tradycyjnej wersji zgładzenia Agamemnona. Nie zemsta, lecz żądza i nie Klytajmestra, lecz

<sup>72</sup> ἄλεκτρ' ἄνυμφα γὰρ ἐπέβα μαιφόνων | γάμων ἀμιλλήμαθ' οἷσιν οὐ θέμις (Sofokles, *Elektra* 493n.).

<sup>73</sup> “[...] the language becomes twisted and obscure, as the chorus searches for expressions capable of evoking the horror of the crime” (FINGLASS 2007: 244); por. SEGAL 1966: 494n.; LONG 1968: 136n.; BURTON 1980: 199 (“defies translation”); BURNETT (1998: 135, p. 48), opierając się na agonistycznych konotacjach pojęcia ἀμιλλήματα (por. LSJ s.v. ἀμιλλάομαι), sugeruje nawiązanie do wspomnianych w 502nn. wyścigów Pelopsa.

<sup>74</sup> HIRZEL 1907: 50nn.; OSTWALD 1973—1974: 675; por. też DAUBE 1939: 180 („das religiös-soziale Gewohnheitsrecht der frühgriechischen vom Adel bestimmten Gesellschaft“); nt. historii tego pojęcia i jego znaczenia („Gesetz“, „Recht“, «l'ordre») zob. HIRZEL 1907: 18—53; BENVENISTE 1969: 2.102—105; por. też JANIK 2003: 45—103.

<sup>75</sup> Eurypides, *Elektra* 600, 926; por. CROPP 1988: 143; MIKALSON 1991: 174.

<sup>76</sup> Sofokles, *Elektra* 92nn.; Eurypides, *Elektra* 160nn.; por. też Sofokles, *Król Edyp* 821nn.

Ajgistos. Tym razem to on bowiem jest głównym „nosicielem” rytualnej nieczystości:

[...] czarna zaś krew ojca | na ścianach domu skrzepla (*sesēpen*). A zabójca  
| pyszni się, jeździ ojcowskim rydwanem | i berło, którym dowodził on Grekom,  
| w mordem skalanych rękach (*miaiphonoisi chersi*) dumnie dzierży<sup>77</sup>.

To jego ręce plami zakrzepla „czarna krew” Agamemnona, którą przelał w pałacu. To on również, obciążony *miasma* „bezbożnik” (*dyssebēs*), wziął żonę swej ofiary, która też była jego współniczką w zabójstwie. Przystawanie pod jednym dachem z zabójcą samo w sobie już zarażało rytualną nieczystością; dzielić dach lub stół z zabójcą bliskiego podlegać mogło, jak dowodzi mowa Demostenesa *Przeciw Androtionowi*, publicznemu oskarżeniu o bezbożność (*asēbeia*). Klytajmestra tymczasem nie tylko mieszka i żyje, lecz także sypia z zabójcą Agamemnona<sup>78</sup>. Z tym, który powinien być jej wrogiem, a stał się i wciąż jest cudzołożnym kochankiem; cudzołośćstwo zresztą samo w sobie czyniło kobietę „nieczystą”, wykluczając ją z *sacrum* (na temat rytualnego statusu cudzołożnika wiemy niewiele)<sup>79</sup>. Na ten właśnie, „łożkowy” aspekt religijnej i rytualnej „niestosowności” szczególny nacisk kładzie dramat Sofoklesa w wypowiedziach tytułowej bohaterki<sup>80</sup>:

Przeklęta, żyje (*xynest[i]*) razem z tym zbrodniarzem (*miastori*) | żadnej się pomsty Erynii nie bojąc<sup>81</sup>.

I ze zbrodniarzem (*palamnaiōi*) sypiasz, z którym wcześniej | mojemu ojcu odebrałaś życie<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> αἵμα δ' ἔτι πατρὸς κατὰ στέγας | μέλαν σέσηπεν, ὃς δ' ἐκεῖνον ἔκτανεν | ἐς ταῦτα βαίνων ἄρματ' ἐκφοιτᾷ πατρί, | καὶ σκῆπτρ' ἐν οἷς Ἑλλήσιν ἐστρατηλάτει | μαιφόνοισι χερσὶ γαυροῦται λαβών. (Eurypides, *Elektra* 318—22; przekład J. Łanowskiego, zmodyfikowany); σέσηπεν, *perfectum* (!) od σήπω dosłownie znaczy „gnić”, „psuć się” (LSJ s.v. II, “rot”, “moulder”); krew nie gnije, lecz krzepnie, a na podobieństwo tych słów i cytowanego miejsca *Ofiarnic* (φόνος πέπηγεν) zwraca uwagę DENNISTON (1939: 89).

<sup>78</sup> «[...] si l'auteur du crime épouse la veuve de sa victime, il la suille» (MOULINIER 1952: 178; Sofoklesowy *Król Edyp* 823 nie wydaje się jednak najlepszą ilustracją tego twierdzenia).

<sup>79</sup> [Demostenes], *Przeciwko Neairze* (59) 86; por. też MOULINIER 1952: 199; PARKER 1983: 94nn.; przyłapaną na złamaniu tego zakazu cudzołożnica mogła zostać bezkarnie sponiewierana w dowolny sposób, jednak z wykluczeniem zabójstwa (νηποινεῖ πάσχειν ὑπὸ τοῦ βουλομένου ὃ τι ἂν πάσχει, πλὴν θανάτου; [Demostenes], *Przeciwko Neairze* (59) 86).

<sup>80</sup> Por. WINNINGTON-INGRAM 1980: 231n.; zob. też JONES 1962: 152n.; MACLEOD 2001: 71, 90, 95nn.

<sup>81</sup> ἢ δ' ὥδε τλήμων ὥστε τῷ μιάστορι | ξύνεστ', Ἐρινὺν οὐτὶν' ἐκφοβουμένη (Sofokles, *Elektra* 275n.; przekład R. Chodkowskiego); nt. seksualnych znaczeń czasownika σύνειμι zob. LSJ s.v. 2; por. też ἐν κοίτῃ πατρὸς ζῶν [...] μητρί (Sofokles, *Elektra* 272n.); τῷδε συγκοιμωμένην (274).

<sup>82</sup> ἦτις ζυνεύδεις τῷ παλαμναίῳ, μεθ' οὗ | πατέρα τὸν ἄμυν πρόσθεν ἐξαπώλεσας (Sofokles, *Elektra* 587n.; przekład R. Chodkowskiego).

Rytualny status Ajgistosa podkreślony zostaje tu wieloznacznymi epitetami: *palamnaios* i *miastōr*. Przypisywanie im jakichkolwiek pozytywnych sensów — „mściciel” jako ten, który usuwa *miasma* — wyklucza, rzecz jasna, nie tylko retoryczna dyspozycja samej Elektry, skarżącej się na niegodziwość zabójców ojca, lecz także fakt, iż w przeciwieństwie do *Orestei*, wątek zemsty samego Ajgistosa czy też rytualnej nieczystości Agamemnona jest tu nieobecny<sup>83</sup>. To nie *miastōr*-mściciel (choćby i sam obciążony *miasma*), lecz „splamiony zbrodnią niegodziwiec zarażający innych nieczystością”<sup>84</sup>.

### PAKT KLYTAJMESTRY

Rytualna nieczystość splamiona przemocą rodzi nową przemoc. Krew na rękach zabójcy przyzywa mściciela, „czy to człowieka czy demona jakiegoś”<sup>85</sup>. Orestesa. We wszystkich dramatach mordercy Agamemnona usiłują w jakiś sposób tej nieuchronnej mechanice „zaradzić”. Najbardziej „realistyczna” *Elektra* Eurypidesa przedstawia najbardziej oczywiste, „zdroworozsądkowe” metody. Ajgistos chce „po prostu” zamordować dzieci Agamemnona, wykorzenieć jego ród i w ten sposób pozbyć się mścicieli (*poinatores*) jego krwi<sup>86</sup>. Tych „właściwych” rodzajowo: Orestesa i ewentualnych męskich potomków Elektry. Tego pierwszego z rąk zabójców wykradł Stary Sługa (ten sam, który później rozpozna go na scenie), Ajgistos nie dał jednak za wygraną i za głowę syna Agamemnona wyznaczył nagrodę. Elektrę zaś, której matka, „choć okrutna”, zabić nie pozwoliła, być może mając na uwadze „opinię publiczną”<sup>87</sup>, postanowił wydać za mąż za prostego Rolnika, tak aby zrodzone z tego związku dzieci, za sprawą swej nędznej kondycji społecznej, nie mogły dochodzić śmierci dziadka<sup>88</sup>. Bo gdyby za żonę wziął ją „jakiś

<sup>83</sup> Nt. ofiary aulidzkiej w *Elektrze* Sofoklesa zob. wcześniej; wątek dziedziczności zbrodni, tak wyraźnie zaznaczony w *Orestei*, zasygnalizowany zostaje tu jedynie w krótkiej pieśni chóru (504—15), która odnosi „wielokrotne udręki” (πολύπονος αἰκία) domu Atrydów aż po zbrodnię Pelopsa na Myrtilosie; por. WEST 1999: 38.

<sup>84</sup> “[...] crime-stained wretch, who pollutes others” — LSJ s.v. I; por. KAMERBEEK 1974: 51.

<sup>85</sup> ἔθειν τιν’ αὐτοῖς δαίμον’ ἢ βροτῶν τινα [...] ὅστις ἀνταποκτενεῖ (Ajschylos, *Ofiarnice* 119nn.); zob. też wcześniej.

<sup>86</sup> Ἀγαμέμνονος ποινάτορ[α] (Eurypides, *Elektra* 23, por. 268); zob. też wcześniej nt. „rodzaju mściciela”; por. też CROPP 1988: 101 nt. sięgających Homera paraleli tego rodzaju „praktyki”.

<sup>87</sup> κτανεῖν σφε [Elektrę — J.K.] βουλευσαντος [Ajgistos — J.K.] ὠμόφρων ὅμως | μήτηρ νιν ἐξέσωσεν Αἰγίσθου χερός. | ἐς μὲν γάρ ἄνδρα σκῆψιν εἶχ’ ὀλωλότα, | παίδων δ’ ἔδεισε μὴ φθονηθεῖν φόνωι (Eurypides, *Elektra* 27—30); σφε βουλευσαντος ὠμόφρων jest powszechnie przyjmowaną emendacją zepsutego tekstu kodeksów, zaproponowaną przez Seidlera.

<sup>88</sup> εἰ γάρ νιν ἔσχεν ἀζίωμ’ ἔχων ἀνὴρ, | εὐδοντ’ ἄν ἐξήγειρε τὸν Ἀγαμέμνονος | φόνον (Eurypides, *Elektra* 40nn., wraz z w. 22nn. i 267); najbardziej spektakularną ilustracją metafory „śpiącej

znaczny człowiek”, to zbudziłby „śpiącą krew Agamemnona”. Krew (*phonos*) budzi i przyzywa mściciela. Rodzaju męskiego, rzecz jasna.

Podobne „środki ostrożności” ze strony zabójców Agamemnona przedstawia dramat Sofoklesa. Najokropniejsza spośród wszystkich Klytajmestr być może sama usiłowała tu zgładzić Orestesa, którego razem z Pedagogiem ocaliła Elektra; odtąd jej życie zatrute jest nieustannym lękiem, od którego na krótką tylko, ostatnią zresztą chwilę wyzwała ją fałszywa wieść o śmierci syna<sup>89</sup>. Córkę zaś Agamemnona: nieugięta Elektra i płochliwa (albo też rozważna) Chryzotemis, pozostają w wymuszonym panieństwie, bez żadnych widoków na zamążpójście i potomstwo, bo „przecież Ajgistos nie jest aż tak głupi”, by na to pozwolić, bo „to dla niego zguba”<sup>90</sup>. Najwyraźniej jednak nie pomyślał on o „liście gończym” za samym Orestesem, który to detal nie umknął uwagi jego bardziej praktycznego, Eurypidesowego imiennika. Pojawia się natomiast w tej — Sofoklesowej — *Elektrze* motyw, którego w tamtej próżno szukać. Jest nim „profilaktyka” rytualna, mająca na celu zapobiegać kolejnym aktom odwetowej przemocy u samego „źródła”. A jest nim z jednej strony zarażająca krew ofiary, z drugiej zaś — jej gniewny duch; jedno i drugie ściśle związane ze zjawiskiem rytualnej nieczystości. Jedno i drugie usiłowała też Klytajmestra po zabójstwie „zneutralizować”:

Gdy go [Agamemnona — J.K.] zabiła haniebnie jak wroga, | ćwiartując ciało (*emaschalisthē*), a krew (*kēlidas*) z rąk czyściła | na jego włosach<sup>91</sup>.

Krew jest tu zakaźnym źródłem nieczystości (*kēlis*), której Klytajmestra usiłuje się pozbyć w złowrogiej parodii rytualnego obmycia zwłok z jednej strony i rytualnej „komedii niewinności” odgrywanej przez ofiarników z drugiej. „Ćwiartowanie” zaś, a dokładniej mówiąc, rytualne okaleczenie (*maschalismos*), to osobliwa praktyka o charakterze tyle katartycznym, ile apotropaicznym: zabitemu obcinano stopy, ręce, nos i uszy, następnie, przewiązane sznurem, opasywano wokół jego tułowia lub szyi i pod pachami<sup>92</sup>. Celem tego ponurego obrzędu miało być pozba-

krwi” i „śpiącej zemsty” jest, oczywiście, sen Erynii w *Eumenidach* i „zasypiająca krew” na rękach Orestesa (Ajschylos, *Eumenidy* 280); inne paralele podaje DENNISTON (1939: 58).

<sup>89</sup> Sofokles, *Elektra* 296n. (zob. wcześniej), ἀπαλλαγὴν φόβου: 783 (zob. dalej).

<sup>90</sup> Sofokles, *Elektra* 962 (ἄλεκτρα γηράσκουσιν ἀνυμέναιά τε; por. 164n.), 964 (οὐ γὰρ ὧδ' ἄβουλός ἐστ' ἀνὴρ); nt. niepewnej etymologii (przypisywanej poecie lirycznemu Ksantosowi, VII wiek?) starożytnych wiążącej stan panieństwa (ἄλεκτρος) z imieniem bohaterki zob.: KAMERBEEK 1974: 2; FINGLASS 2007: 402.

<sup>91</sup> ὅφ' ἢς θανὼν ἄτμος ὥστε δυσμενὴς | ἐμασχαλίσθη κατὰ λουτροῖσιν κάραι | κηλίδας ἐξέμαξεν (Sofokles, *Elektra* 444nn.); nt. nieoczekiwanej zmiany podmiotu (Agamemnon ἐμασχαλίσθη, Klytajmestra ἐξέμαξεν) zob. FINGLASS 2007: 225; nt. spekulacji dotyczących podobnego postępowania zabójców Agamemnona w *Orestei* zob. DAVIES 1987: 71.

<sup>92</sup> Nt. μασχαλισμός zob. GLOTZ 1904: 62n.; LAWSON 1910: 435n.; ROHDE 1921<sup>7</sup>: 1.277, 1.322—6 (rytuał apotropaiczny; 1.324n.); NILSSON 1955<sup>2</sup>: 1.99 (który zwraca uwagę na jego dwójaki katartyczno-apotropaiczny charakter).

wienie ducha zmarłego jego gniewnej, żadnej odwetu, groźnej siły. Ponieważ zaś gniew zmarłego był w pewnym sensie tożsamy z rytualną nieczystością, element apotropaiczny wydaje się tu ściśle związany z katartycznym<sup>93</sup>. Kolejną, ostatnią próbę odwrócenia gniewu Agamemnona podejmuje w Sofoklesowej *Elektrze* Klytajmestra, posyłając na jego grób ofiary płynne.

W *Orestei* wreszcie „praktyczne” metody powstrzymywania przemocy są niemal nieobecne. Możemy jedynie się domyślać, dlaczego „żyjąca w poniżeniu” Elektra wciąż jest panną. Orestesa zaś sama Klytajmestra wysłać miała — „sprzedać”, jak z oburzeniem twierdzi (przesadzając) on sam — na obczyznę, do domu, z którym łączyły ich więzy gościnności (*doryxenos*). Jak nigdzie natomiast zyskują tu na znaczeniu „rytualne” środki ostrożności: *maschalismos*, obiady wylane Eryniom, ofiary płynne składane duchowi Agamemnona<sup>94</sup>. A wszystko to w kontekście rozbudowanej demonologii zemsty, gdzie w roli głównej pojawia się sam „demon Plejstenidów”<sup>95</sup>, duch zemsty, Alastor:

Żywie demon w tym rodzie prastary i krwią | coraz nową się pasie. To z niego  
ta chuć | się hoduje, co wiecznie chleptałaby krew... | Jeszcze dawnych się ran |  
Dom nie pozbył — już nowe ropieją<sup>96</sup>.

<sup>93</sup> Zob. wcześniej; nieczystość i gniewny duch ofiary: Antyfont, *III Tetralogia* (4) 1.3, 3.7; por. PARKER 1983: 107, 110.

<sup>94</sup> *Maschalismos*: Ajschylos, *Ofiarnice* 439 (por. HAME 2008: 5n.; 2004: 521n. nt. rytualnych perwersji pogrzebu Agamemnona); ofiary dla Erynii: Ajschylos, *Eumenidy* 106nn.; SOMMERSTEIN (1989: 10, p. 10) sugeruje jednak (niepewnie), że te ostatnie nie były ofiarami prześlągalnymi/apotropaicznymi, składanymi po śmierci Agamemnona, lecz jeszcze przed jego powrotem, a miały na celu wzbudzić gniew Erynii — przeciwko Agamemnonowi; Erynii jako Erynii (a nie Eumenidy czy Semnai) nie miały jednak swojego kultu, por. HENRICHs 1994: 38, p. 50; WÜST (1956: 134nn.) nie czyni rozróżnienia między kultem Erynii, Eumenid, Semnai *etc.*; zob. też PARKER 2009: 148n.

<sup>95</sup> Plejstenes to jedna z tych postaci mitologicznych, o których wiadomo bardzo niewiele; antyczne tradycje mitograficzne (por. LESKY 1951: 199—203; MOREAU 1990: 32n.; 1997: 145; zob. też AÉLION 1983: 1.89, p. 35) rozmaicie umiejscawiają go w genealogii rodu Atrydów (Plejstenidów): jako syna Atreusa, jako brata, jako syna Tyestes, jako ojca jednego i drugiego (to ostatnie jest jedynie domysłem opartym właśnie na *Agamemnonie*, por. LESKY 1951: 204); niektórzy (J.O. DALZELL: *Pleisthenes in the Agamemnon of Aeschylus*. *Hermathena* 110, 1970) sugerują, iż jest to alternatywne imię samego Atreusa; imię na dodatek mówiące, bo niosące znaczenie „greatest in might” (πλειστοσθενής); por. też JUDET DE LA COMBE 2001: 711n., który uznaje ten ostatni wniosek, odrzucając jednak identyfikację z Atreusem (711, p. 190).

<sup>96</sup> τὸν τριπάχυντον δαίμονα γέννης τῆσδε κυκλήσκων· | ἐκ τοῦ γὰρ ἔρωσ αἵματολοιχός  
†νεῖρει† τρέφεται· | πρὶν καταλῆξαι τὸ παλαιὸν ἄχος, νέος ἰχώρ (Ajschylos, *Agamemnon* 1475—80; przekład S. Sebrnego); przekład zmienia składnię oryginału („nazywając demoną...”); sformułowanie „w głębi łona” autorstwa Sebrnego opiera się na emendacji zepsutego νεῖρει do νεῖραι/νεῖρηι (WILAMOWITZ; MAZON; PAGE; por. LSJ s.v. νεῖρός 2; THOMSON 1966<sup>2</sup>: νεαροτροφέται); ἰχώρ konsekwentnie tłumaczone jest jako „ropa” (zob. FRAENKEL 1950: 3.102, por. LSJ Suppl., s.v.; zob. też DUMORTIER 1975b: 53); nie trzeba dodawać, że tradycyjnie przypisywany mu sens („krew”), w połączeniu z emendacją ἄχος : ἄγος idealnie odzwierciedlałby paradoksalną naturę

Gdy Agamemnon — „trup” leży już na ekkyklemacie u stóp Klytajmestry, ona sama objawia się naraz owego demona inkarnacją — albo też przynajmniej tak usiłuje siebie przedstawić:

Więc powiadasz, że śmierć ta — to dzieło mych rąk? | To nieprawda, to kłam!  
| Nie królowa przed tobą stanęła — to on, | to ów demon, co zbrodnią napęlnia  
ten dom, | tego trupa wziął żony oblicze — i tak | za biesiadę straszliwą Atreusa  
się mści: | z jego woli to mąż | płaci dziś swoją krwią za krew dzieci<sup>97</sup>.

Czyżby mścicielka, dotąd tak pewna siebie, upajająca się wręcz swoją odpowiedzialnością za dokonaną właśnie rzeź, nagle zaczęła tracić grunt pod nogami? Szukać usprawiedliwień, wymówek, próbować uwolnić siebie samą od winy?<sup>98</sup> Jakby Alastor był transcendentnym bytem, abstrakcyjną personifikacją samej zemsty czy może „sprawiedliwości”<sup>99</sup>. W *Orestei* jednak wydaje się on jak najbardziej immanentny, odradza się w każdym nowym *miasma* i w osobie każdego nowego mściciela. Co niekoniecznie oznacza jednak, że sam mściciel przestaje „być sobą”, że nie odpowiada za swoje czyny<sup>100</sup>. To właśnie z całą mocą podkreśla chór

greckiego *agos* i greckiej *katharsis*; por. THOMSON 1966<sup>2</sup>: 2.111 (?); zob. jednak FRAENKEL 1950: 3.702.

<sup>97</sup> αὐχεῖς εἶναι τόδε τοῦργον ἐμόν· | μὴ δ’ ἐπιλεχθῆς Ἀγαμεμνονίαν εἶναι μ’ ἄλοχον· | φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ | τοῦδ’ ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ | Ἀτρέως χαλεποῦ θοινατῆρος | τόνδ’ ἀπέτεισεν, τέλεον νεαροῖς ἐπιθύσας (Ajschylos, *Agamemnon* 1497—1504; przekład S. Srebrnego); przekład Srebrnego nie uwzględnia metafory ofiarnej τέλεον [...] ἐπιθύσας.

<sup>98</sup> DAUBE 1939: 186, 190; HAMMOND 1965: 43n.; VICKERS 1973: 385; MICHELINI 1979: 155; ROSENMEYER 1982: 240; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 112; CHODKOWSKI 1985: 274n.; CONACHER 1987: 326nn.; w podobnym duchu Klytajmestra szukać będzie usprawiedliwienia w *Ofiarnicach* (910); nt. teologii tej argumentacji zob. też ROMILLY 1970: 70n.; według NEUBURGA (1991), Klytajmestra twierdzi jedynie, że nie jest żoną Agamemnona (Ἀγαμεμνονίαν ἄλοχον), nie porusza więc kwestii odpowiedzialności, lecz neguje swój związek z ofiarą: “telling them not to think of Agamemnon’s death as a wife’s murder of her husband, but as an act of vengeance” (61), “wants to be thought of not as wife but as avenger, as the spirit of vengeance itself” (62); interpretacji tej zadają kłam z jednej strony słowa samej Klytajmestry: αὐχεῖς εἶναι τόδε τοῦργον ἐμόν (Ajschylos, *Agamemnon* 1407; por. JUDET DE LA COMBE 2001: 2.689, p. 154), oraz: ἐμὸς πόσις, νεκρὸς δὲ (Ag. 1404; por. GEISSER 2002: 316n.), z drugiej zaś odpowiedź chóru (Ag. 1505nn.), którą Neuburg interpretuje w sposób zdecydowanie nieprzekonujący (zob. dalej).

<sup>99</sup> Tak DENNISTON — PAGE (1957: 208): “She coldly tells what she consistently supposes to be the truth — that her killing of Agamemnon is not an act of individual impulse, but the working out of the rule of divine vengeance of which she is the minister; Agamemnon’s death is just, and she is the willing instrument of that justice”; w podobnym duchu, mimo lekceważącej polemiki z PAGE’EM (49), rozumuje NEUBURG (1991: 52—64); sugestia FOLEY (2001: 220), jakoby Alastor reprezentował miał “daemonic incarnation of Clytemnestra’s relation to Aegisthus”, nie wydaje się przekonująca.

<sup>100</sup> Inna, „psychologizująca” linia interpretacji tych wersów zakłada, że wyrażają one emocjonalny komentarz do morderstwa, w którym mówiąca dostrzega dzieło krwawego demona, zob. FRAENKEL 1950: 3.711; LESKY 1966: 80; 2006: 125; SNELL 1971<sup>2</sup>: 11; DODDS 1973: 60n., zob. jednak 56; *contra*: NEUBURG 1991: 43nn.



argejskich starców, odpowiadając Klytajmestrze. „Któż ci zaświadczy, żeś krwi tej niewinna (*anaitios*)?”<sup>101</sup> Alastor był jedynie — i był istotnie! — „współsprawcą” (*syllēptōr*) tego mordu<sup>102</sup>.

Być może jednak krew ta — krew Agamemnona — ma zarazem moc katar-tyczną? Usuwa dawną nieczystość straszliwej uczty Tyestesa razem z nowym, aulidzkim *miasma*, które Agamemnon przywłókł do „tej ziemi”. Jak nakazała Tebom Edypa wyrocznia: „mord mordem odkupić”? Jeśli tak, to nie pozostaje teraz nic, jak tylko krwią jego przypieczętować układ, pakt — z samym duchem zemsty:

Przeto ja chcę uczynić, co mogę — i pakt | z Pleistenidów demonem chcę za-  
wrzeć: mnie to, | co się stało wystarczy (*stergein*), choć straszne to, wiem, | on zaś  
niech dom ten porzuci i odtąd niech ród | jaki inny wyniszcza i nurza we krwi!  
| Jam gotowa dostatki mu oddać na żer, | mała częśćka wystarczy mi — byle ten  
dom | z morderczego wyzwolił się szału (*manias*)<sup>103</sup>.

Alastor nie jest już demonicznym opętaniem Klytajmestry, lecz staje się naraz partnerem do negocjacji, któremu składa się konkretną, finansową niemal ofer-  
tę<sup>104</sup>. A do tego nie byle jaką: legendarne bogactwa Atrydów, których tak dobitną, teatralną manifestacją była niedługo wcześniej „scena purpury”. Niech więc krew Agamemnona, którą w złowrogiej, rolniczej metaforze spryskana została Klytaj-

<sup>101</sup> NEUBURG (1991: 65nn.) przekonuje, że ἀναίτιος nie znaczy tu “non-responsible”, lecz “not to be censured”, kwestia zaś odpowiedzialności to jedynie “modern red herring”; w dotyczących za-bójstwa mowach Antyfonta (zwl. w *Tetralogiach*) to jednak sprawa odpowiedzialności (a nie potępienia) wyrażana jest za pomocą antynomii αἰτίος — ἀναίτιος i urasta do rangi pierwszorzędnego argumentu (co podkreśla już DAUBE 1939: 188n.); zob. też CARAWAN 1998: *passim* nt. znaczenia tego problemu dla prawa Drakona.

<sup>102</sup> πατρόθεν δὲ συλλήπτωρ γένοιτ' ἄν ἀλάστωρ (Ajschylos, *Agamemnon* 1507n.); nt. podziału odpowiedzialności zob. DAUBE 1939: 190—195; πατρόθεν odnoszone jest z reguły do Atreusa (FRAENKEL 1950: 3.714; DENNISTON — PAGE 1957: 209; JUDET DE LA COMBE 2001: 690); FONTENROSE (1971: 89) z kolei odnosi je do samego Agamemnona i tym samym zemsty Orestesa (“Orestes as an alastor who will come to avenge his father”); zob. też HOMMEL 1974: 242; por. Antyfont, *II Tetralogia* (3) 4.6 συλλήπτωρ: 3.10; zob. też VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 65n.; nt. teologii tego dialogu zob. też PARKER 2009: 141.

<sup>103</sup> ἐγὼ δ' οὖν ἐθέλω δαίμονι τῷ Πλεισθενιδᾶν ὄρκους θεμένη | τάδε μὲν στέργειν, δύσκλητά περ ὄνθ', | ὃ δὲ λοιπόν, ἰόντ' ἐκ τῶνδε δόμων | ἄλλην γενεὰν τριβεῖν θανάτοις αὐθέντησιν. | Κτεάνων δὲ μέρος βαιὼν ἐχούσῃ πᾶν ἀποχρῆ μοι, | μανίας μελάθρων ἀλληλοφόνους ἀφελοῦσῃ (Ajschylos, *Agamemnon* 1569—76; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); nt. podmiotu στέργειν (Klytajmestra) zob. FRAENKEL 1950: 3.739n.; DENNISTON — PAGE 1957: 213; JUDET DE LA COMBE 2001: 2.709nn. (obszerna dyskusja, z dość pokrętną elaboracją sensu τάδε στέργειν — 711); por. też przekłady MAZONA; LLOYD-JONESA 1979; SOMMERSTEINA; WILAMOWITZ (1900) i Srebrny στέργειν odnoszą do demonu („niechaj tak już ostawi”); zob. też MICHELINI 1979: 155; nt. znaczeń αὐθέντης zob. dalej.

<sup>104</sup> Por. JONES 1962: 92n.; DODDS 1973: 60; TAPLIN 1977: 328; MICHELINI 1979: 162, p. 17.

mestra, „niczym żyzna bruzda ziemi”, nie zaraża już ziemi Argos nieczystością<sup>105</sup>. Niech nie budzi już kolejnej. To ostatni element lirycznej „apologii” Klytajmestry. Sądowe kwestie winy, kary, sprawiedliwości i odpowiedzialności zeszyły gdzieś na dalszy plan. Ostatnie słowo należy do demona Plejstenidów.

## DZIECI DAWNYCH KRWI

*Przed pałacem zjawiają się Orestes i Pylades*<sup>106</sup>. „»Hej, odźwierny, odźwierny!« To potomek dawnej zbrodni kołaczę do drzwi”<sup>107</sup>. Alastor nie przyjął „propozycji” Klytajmestry. Na nic też zdał się *maschalismos*, rytualne okaleczenie zwłok Agamemnona (*sicher ist sicher!*), mające pozbawić go siły, za sprawą której on sam stałby się upiorem odwetu i nieczystości zarazem. Jego demoniczna moc nadal prześladowuje morderczynię koszmarami, kolejnego zaś mściciela popycha do przemocy. Na nic nocne obiady wylewane Eryniom, na nic też tytułowe ofiary nagrobne — ostatnia z jej strony próba prześlągnięcia ducha męża — które zamiast ugasić jego gniew, na nowo rozpalają zemstę. W *Ofiarnicach* „chór” — wciąż jeszcze wirtualny — Erynii wychyla trzecią krwawą czarę, a z nadejściem Orestesa demon Plejstenidów zyskuje nową „cielesną” postać. Zemsta Klytajmestry jest nowym *miasma*, „nieczystością tej ziemi”, domagającą się kolejnego krwawego „oczyszczenia”:

Sam jeno chory dom | ranę uleczyć zdolen: | obcy tu nic nie może... | Waśń  
(*Eryn*) skrwawiona przywróci zdrowie | Pieśń tę bogom podziemnym święcę<sup>108</sup>.

Eryniom<sup>109</sup>. Tych właśnie Erynii rolę przyjdzie odegrać Orestesowi. „Przemieniony w węża”, dosłownie „zwężowiony” (*ekdrakontotheis*), zamieni noc-

<sup>105</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 1389—1392; na kontrast żyzności i płodności z nienaturalną monstrialnością czynu Klytajmestry w tych wersach zwraca uwagę MOLES (1979: 180); nt. “fertilizing properties” samej krwi: 182.

<sup>106</sup> Didaskalia S. Srebrnego (Ajschylos, *Ofiarnice* 653); por. TAPLIN 1977: 340.

<sup>107</sup> KITTO 1997: 84, w odniesieniu do *Ofiarnic* 653 παῖ παῖ, θύρας ἄκουσον ἐρκείας κτύπον (i 648—51); „potomek zbrodni” — zob. Ajschylos, *Ofiarnice* 649 z komentarzem SIERA (1988: 227).

<sup>108</sup> δώμασιν ἔμμοτον | τῶνδ’ ἄκος, οὐδ’ ἀπ’ ἄλλων | ἔκτοθεν, ἀλλ’ ἀπ’ αὐτῶν | δι’ ὠμᾶν Ἐριν αἵματηράν | θεῶν «τῶν» κατὰ γᾶς ὅδ’ ὕμνος (Ajschylos, *Ofiarnice* 471—474; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); δι’ ὠμᾶν Ἐριν to powszechnie przyjmowana emendacja zepsutego tekstu kodeksów, którą sukcesywnie zaproponowali Klausen i Hermann.

<sup>109</sup> GARVIE (1986: 173), wskazując na podobieństwa tego passusu do cytowanego wcześniej miejsca w *Agamemnonie* (1188nn.), utożsamia θεοὶ κατὰ γᾶς z Eryniami.

ny koszmar Klytajmestry w rzeczywistość<sup>110</sup>. „Przemieniony w Erynię”, bo to właśnie węże były najważniejszym atrybutem bogiń zemsty, niekiedy zaś również ich symbolem<sup>111</sup>. To ona, Erynia, „spowita w głębię posepnych myśli” (*byssoφhrōn*), wprowadzi Orestesa, „dziecię dawnych krwi” (*teknon haimatōn palaitērōn*), dawnych zmaż, dawnej zbrodni, z powrotem do domu, na mieczową rozprawę, na którą Los-płatnerz (*Aisa phasganourgos*) wykuł broń<sup>112</sup>. „To znaczy jeden mord rodzi kolejny” — objaśnia scholiasta, spływając drastycznie paradoksalną głębię i grozę tych słów<sup>113</sup>, wskazując jednak celnie ich dominujący wątek. „Nowym sądem, świeżą krwią zmyjcie krew dawnych zbrodni”. Krwią katartyczną, jak ta, która zmyć miała *miasma* Lajosowej śmierci. „Hej, odźwierny, odźwierny...” Wchodząc do domu, razem z oczyszczeniem Orestes przywleka jednak kolejne *miasma*, kolejną „burzę”, krwawy deszcz, którego obawiali się argejscy starcy w *Agamemnonie*. Staje się kolejnym Alastorem. Dosłownie, bo też tym właśnie epitetem przedstawia się on dużo później Atenie, gdy przybywa do jej polis, szukając w nim, na polecenie Apollona, schronienia:

Pani Ateno z rozkazu Loksjasza | przychodzę, alastora przyjmij łaskawie<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> ἐκδρακοντωθεὶς δ' ἐγὼ | κτείνω νιν (Ajschylos, *Ofiarnice* 549n.); “powerful hapax” (GARVIE 1986: 193); nt. obrazu węża w *Orestei* zob. WHALLON 1958: 273; HEATH 2005: 233—236; HUGHES FOWLER 2007: 306; nt. symboliki snu Klytajmestry i tradycji tego motywu (Stezychor, PMG 42) zob.: GARVIE 1986: XX i n.; UNTERSTEINER 2002: 335nn.; DEVEREUX 1976: 171—218; por. WHALLON 1958 i 1980: 130—140; DUMORTIER 1975a: 92; ALAUX 1997: 131; MOREAU 1997: 144n.

<sup>111</sup> Por. Ajschylos, *Eumenidy* 128 (δεινὴ δράκαινα); Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 286 (Ἰδίου δράκαινα); GARVIE 1986: XVII, 345; SOMMERSTEIN 1989: 1n., 7, 106; HARRISON 1908<sup>2</sup>: 232—239 (wraz z krytycznymi uwagami PADEL 1992: 169); WÜST 1956: 104, 124n.; DEVEREUX 1976: 152; por. też PRAG 1985: 44n.; HENRICHS 1994: 51, p. 122.

<sup>112</sup> προχαλκεύει δ' | Αἴσα φασγανουργός | τέκνον δ' ἐπεισφέρει δόμοις | αἱμάτων παλαιτέρων | τίνειν μύσος χρόνῳ κλυτὰ | βυσσόφρων Ἐρινύς (Ajschylos, *Ofiarnice* 647—51); αἱμάτων παλαιτέρων można łączyć zarówno z τέκνον (scholiasta — zob. wcześniej; Srebrny: „dziecię dawnych krwawych zmaż”; MAZON: «l'enfant des meurtres anciens»; WILAMOWITZ 1900: „ein Kind der alten Verbrechen”), jak i z μύσος (SOMMERSTEIN: “the stain of older deeds of blood”; NENCI — ARATA 1999: „l'impurità del sangue più antico”; por. 269); GARVIE (1986: 223) i SIER (1988: 227) przekonująco argumentują na rzecz rozumienia tego genetiwu *apo koinou*; nt. lekcji αἱμάτων zob. wcześniej.

<sup>113</sup> Por. GARVIE 1986: 222n.; obraz Erynii wprowadzającej Orestesa narzuca skojarzenia z obrazem *Dikē*, która przyprowadza z powrotem Ajgistosa do Argos (i być może z *Dikē*, która prowadzi Agamemnona na rzeź); „dziecko” (τέκνον) to Orestes, a może również odradzająca się pokolenie po pokoleniu zbrodni (*hybris*); κλυτὰ βυσσόφρων to być może aluzja do samego imienia Klytajmestry.

<sup>114</sup> ἄνασ' Ἀθάνα, Λοξίου κελεύμασιν | ἦκω· δέχου δὲ πρευνεῶνς ἀλάστορα (Ajschylos, *Eumenidy* 235n.; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); por. uwagę SOMMERSTEINA do w. 236; zob. też GIBERT 2003: 180.

W jakim konkretnie charakterze Orestes przybywa do Aten jako alastor? Jako tułacz?<sup>115</sup> Jako błagalnik?<sup>116</sup> Jako zbrodniarz prześladowany boską zemstą?<sup>117</sup> A może jako mściciel i zarazem kolejna inkarnacja demona zemsty?<sup>118</sup> Żadnego z tych znaczeń wykluczyć niepodobna. Każde z nich odpowiada temu, co sobą w tym właśnie momencie reprezentuje Orestes. Z jednym tylko zastrzeżeniem, które on sam dobitnie i niemal jednocześnie podkreśla: „nie jestem *prostropaios* i ręce mam czyste”, powtarzając niemal słowo w słowo chwilę później: „nie jestem *prostropaios* i nie ciąży na mnie *mysos*”; „matkobójcze *miasma* zostało już zmyte” — ogłasza wszem i wobec, co też stanowić ma dowód (*tekmērion*) kolejnej jego pretensji: „nie jestem *palamnaios*” — bo mówi i przemawia, a obciążony rytualną nieczystością (*mysos*), zgodnie z obyczajem (*nomos*) powinien zachować zbożne milczenie<sup>119</sup>.

Czysty alastor. Alastor, lecz nie *prostropaios*. Alastor, lecz nie *palamnaios*. Paradoks? Misterna konstrukcja semantyczna? A może jednostronna pretensja, a do tego wątpliwa, bo też nie do końca znajdująca odzwierciedlenie w samej akcji dra-

<sup>115</sup> Tak właśnie tłumaczy je Srebrny („tułacz”); por. BLASS 1907: 96 (krytycznie); VERRALL 1908: 45 (bez krytycznie); podobnie WILAMOWITZ 1900 („landflüchtiger Mörder”), choć drugi element nawiązuje do kolejnego znaczenia; rozumienie to opiera się na wątpliwej etymologii ἀλάστωρ — ἀλάομαι („błagam się”) por. DELG s.v.; brak związku etymologicznego nie wyklucza jednak możliwości „gry słownej”, por. GEISSER 2002: 148n. („eine schöpferische Etymologisierung des Aischylos”); TAPLIN (1977: 378n., p. 4) proponuje emendację ἀλήτορα, którego to słowa “root meaning” (Hesychios s.v., objaśnia je głosem ἱερεύς) miałoby być “wanderer” (por. EDG s.v. ἀλάομαι, ἀλήτωρ: “beggar priest”).

<sup>116</sup> Tak SOMMERSTEIN 1989: 124 (choć w swoim przekładzie 2008 pozostaje on przy “wanderer”; zob. też dalej); tłumaczenie to opiera się na identyfikacji przydomków Zeusa ἀλάστωρ i ἱκέσιος („błagalny, dotyczący błagalników”; Ζεὺς ἱκέσιος — Zeus opiekun błagalników; zob. wcześniej); *contra*: GEISSER 2002: 148n.; jak na ironię, pojęcie προστρόπαιος, którego niemal jednocześnie wyrzeka się Orestes (dalej), również oznacza błagalnika i w tym właśnie sensie (lub raczej dominującym nad innymi znaczeniu) odniesione zostaje chwilę wcześniej do postaci Orestesa (Ajschylos, *Eumenidy* 234).

<sup>117</sup> Abramowiczówna s.v. 2, za LSJ s.v. II: “he who does deeds which merit vengeance, wretch”; tak LLOYD-JONES 1979 (“a wretched man”); SMYTH i PODLECKI 1989 (“accursed wretch”; por. 149); MAZON («le maudit»); AMMENDOLA 1961 („un perseguitato dal divina vendetta”, „un maledetto”); GEISSER 2002: 147n. („Verbrecher, aber wenigstens gereinigt”); *contra*: LAWSON 1910: 466, 476n.

<sup>118</sup> Tak znowu SOMMERSTEIN (1989: 124), celnie wskazując rozgrywaną tu wieloznaczność tego pojęcia: “the word cannot be uttered, especially in the *Oresteia*, without calling to the hearer’s mind its other, more common meanings ‘spirit of vengeance’ and ‘accursed villain’”; por. LAWSON 1910: 466; zob. też GEISSER 2002: 149.

<sup>119</sup> οὐκ εἰμὶ προστρόπαιος, οὐδ’ ἔχων μύσος | [...] τεκμήριον δὲ τῶνδ’ εἶναι λέξω μέγα. | ἄφθογγον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος | ἔστ’ ἂν πρὸς ἀνδρὸς αἵματος καθαρσίου | σφαγαὶ καθαμάδῃσιν νεοθηλοῦς βοτοῦ (Ajschylos, *Ofiarnice* 445—50); por. SOMMERSTEIN 1989: 160, nt. innych odniesień do tego „obyczaju”; por. Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 947—53; fakt, iż nieczystość opisana zostaje tu pojęciem μύσος, wydaje się nie bez znaczenia, zob. MONTIGLIO 2000: 18 i wcześniej.

matu, o opinii „drugiej strony” już nie wspominając. Erynie bowiem, ścigające bez wytchnienia Orestesa, mają na ten temat bardzo odmienne zdanie.

## NA PĘPKU ŚWIATA

Rytualny „status” Orestesa to jeden z dominujących wątków *Eumenid*, a przynajmniej pierwszej połowy tego dramatu<sup>120</sup>. Ma on także tutaj swoją dynamikę, choć niekoniecznie zgodną z prostym automatyzmem rytualnego oczyszczenia. Jego początkiem jest wymowny obraz, najpierw narracyjny, później zaś sceniczny:

Stałam w progu świętej, wieńczonej komory | i widzę: przy kamieniu Febowym, przy pępku | ziemi — szuka schronienia mąż okryty zmazą (*andra theomysē prostropaion*)... | Z dłoni krew kapie (*stazonta cheiras*), w rękę nagi miecz i gałąź | z wysokiej ułamana oliwy, pobożnie | długą śnieżystej wełny przewiązana wstęgą<sup>121</sup>.

*Prostropaïos* w tym miejscu to, jak można przypuszczać, przede wszystkim błagalnik. Błagalnik naznaczony jednak rytualną nieczystością, bo też epitet *theomysēs* („splamiony w oczach bogów”)<sup>122</sup>, jednoznacznie wiążący jej fizyczność — choćby conceptualną — z demonicznym gniewem, nie pozostawia tu żadnych wątpliwości. „Z ręki kapie krew” — ale czyja?

„Ofiarnego prosięcia, rzecz jasna” — brzmi twardy historyzujący argument, niepozostawiający zbyt wiele miejsca dla poetyckiej wyobraźni<sup>123</sup>. Tego właśnie prosięcia, o którym Orestes wspomni później, już w Atenach, przekonując wszystkich, że jest wolny od *miasma*, które „przy ognisku domowym boga Fojbosa krwią prosięcia oczyszczającą (*katharmois choiroktonois*) zostało usunię-

<sup>120</sup> Por. SOURVINOU-INWOOD 2003: 234: „the tragedy is articulated by a ritual quest, for purification and liberation from persecution by the deities who form the chorus”; zob. też SIDWELL 1996 (zwł. 56).

<sup>121</sup> ἐγὼ μὲν ἔρπω πρὸς πολυστεφῇ μυχόν· | ὁρῶ δ' ἐπ' ὀμφαλῶι μὲν ἄνδρα θεομυσῇ | ἔδρας ἔχοντα προστρόπαιον, αἵματι | στάζοντα χεῖρας καὶ νεοσπαδὲς ξίφος | ἔχοντ' ἐλαίας θ' ὑπιγένητον κλάδον | λήνει μεγίστωι σωφρόνως ἐστεμμένον | ἀργῇτι μαλλῶι (Ajschylos, *Eumenidy* 39—45; przekład S. Srebrnego); nt. teatralnego wymiaru tej sceny zob. dalej.

<sup>122</sup> LSJ s.v. “abominable before the gods”; SOMMERSTEIN 1989: 88: “polluted in the eyes of the gods”; Triklinios czytać miał θεομίση, co, rzecz jasna, usuwa element rytualnej nieczystości, pozostawiając jedynie gniew bogów.

<sup>123</sup> BLASS 1907: 74 („das Blut ist natürlich nicht das der Mutter...“); VERRALL 1908: 11; LLOYD-JONES 1979: 212; SIDWELL 1996: 54n.

te<sup>124</sup>. Interpretacja ta, do bólu prozaiczna, nie jest jednak aż tak niedorzeczna, jak mogłoby się to na pierwszy rzut oka wydawać. Nie tylko dlatego, że obraz z *Eumenid* z grubsza przypomina rytuał oczyszczenia przedstawiony w *Argonautykach*, w tym również w zakresie takich szczegółów, jak miecz zabójcy<sup>125</sup>. Dużo bardziej istotny wydaje się fakt, iż ta właśnie scena najprawdopodobniej wyobrażona została na kilku włoskich malowidłach wazowych z IV wieku<sup>126</sup> i to z zaskakującą niekiedy wiernością wobec opisanych przez Pytię detali, jak: miecz, gałąź oliwna, postaci Erynii i, oczywiście, Apollon spryskujący Orestesa krwią prosięcia.

„Klytajmestry, rzecz jasna” — twierdzą ci, którzy w obrazie tym dostrzegają metonimię, wyrażającą abstrakt (stan rytualnej nieczystości) konkretem (krwią kapiącą z rąk zabójcy)<sup>127</sup>. Prawdziwa krew matki zdążyła już, oczywiście, dawno wyschnąć, ciężące na Orestesie *miasma* ujawnia się jednak w postaci swego najbardziej oczywistego symbolu. Wspomniane wcześniej ikonograficzne świadectwa dalekie są bowiem od jednoznaczności. Krwawa *katharsis* (krwią prosięcia) pojawia się dopiero na włoskich wazach z IV wieku, podczas gdy nie ma jej w ogóle na wcześniejszych attyckich wyobrażeniach fabuły — czy raczej mitu — *Eumenid*<sup>128</sup>. Poetycki i sceniczny obraz Orestesa na pępku ziemi przedstawia więc rytuał, tyle że nie oczyszczenia, lecz suplikacji<sup>129</sup>.

Której ofiary krew ma zatem na rękach Orestes? Krew Klytajmestry czy prosięcia? Krew nieczystą, zarażającą czy też terapeutyczną, oczyszczającą? I jakie to ma w ogóle znaczenie? Właściwie żadnego. A przynajmniej dla samej dynamiki rytualnej nieczystości i rytualnej *katharsis* w tej tragedii<sup>130</sup>. Oczyszczające obrzędy bowiem, którym poddaje się Orestes, konsekwentnie objawiają w *Eumenidach* swoją nieskuteczność. Tego właśnie raz po raz wymownie dowodzą Erynne. Jeszcze w samych Delfach, już po — ewentualnej! — *katharsis* krwią ofiarnego zwierzęcia, matkobójca wciąż zaraża rytualną nieczystością:

<sup>124</sup> πρὸς ἐστίαί θεοῦ | Φοίβου καθαρμοῖς ἡλάθη χοιροκτόνοις (Ajschylos, *Eumenidy* 282n.); nt. udziału samego Apollona w tym rytuale zob. GIBERT 2003: 185n. i dalej.

<sup>125</sup> Apolloniusz z Rodos, *Argonautyki* 4.690—709 (miecz: 696); PARKER 1983: 370n.; SIDWELL 1996: 53.

<sup>126</sup> PRAG 1985: 48nn. i 118, p. 53; R.R. DYER: *The Evidence for Apolline Purification Rituals at Delphi and Athens*. JHS 89 (1969).

<sup>127</sup> SOMMERSTEIN 1989: 89; PODLECKI 1989: 132n.; por. BROWN 1982: 30nn.; zob. też TAPLIN 1977: 382n.; CHODKOWSKI 1994: 255n.

<sup>128</sup> Ich wykaz znaleźć można w: WEBSTER 1967: 140; por. też PRAG 1985: 48n.

<sup>129</sup> Por. też AMMENDOLA 1961: 11; SOURVINOU-INWOOD 2003: 235; zob. też PARKER 1983: 386: “purification occurs, even though we do not see it on stage and cannot identify a point during the action at which it could have been performed”.

<sup>130</sup> *Contra*: SIDWELL (1996: 52—57), który kwestię tę włącza w ramy spekulatywnego mechanizmu “matricide purified, but purification unstable” (57), argumentując jednocześnie, iż podwójne znaczenie rytualnego obrazu z prologu (oczyszczenie/suplikacja; w rzeczywistości jedynie to pierwsze) kształtuje dramatyczny *suspense* (54n.).



Ocieka krwią — | patrzcie! — od stóp do głów | wieszczy Febowy tron, | ziemi pępek (*gas omphalon*), święty głąz! | Straszna nieczystość plami go krwi (*agos*). | Ohydłą zmaza (*miasmati*) ołtarz swój pokalał wróż | własny pohańbił dom — | sam tego chciał, sam sprawił<sup>131</sup>.

„Twoje wyrocznie już nie są czyste (*hagna*)”<sup>132</sup> — powiedzą jeszcze boskiemu władcy Delf dużo później. I nie jest to czcza retoryka rozgniewanych jędz. Apollon, odpowiadając na zarzut groźbą i obelgą, niedwuznacznie sugeruje, iż to same Erynie są źródłem nieczystości (*mysos*), którą „wycierają” o mury wyroczni; w *sacrum* świątyni nie ma dla nich miejsca. Jest nim natomiast „jaskinia lwa chłepącego krew”, są nim kaźnie, kary i krwawe rzezie, „gdzie oczy wyłupiają, chłopców kastrują [...] ćwiartują, kamienują, gdzie jęczą lamentem straszliwym na pal wbici”<sup>133</sup>. Ta elokwentna polemika kryje jednak drugie dno, które niekoniecznie przemawia na korzyść sprawy delfickiego boga — i jego podopiecznego. Skoro właściwym mieszkaniem Erynii są siedliska krwawych miazmatów, skoro to one same są „demonami nieczystości”<sup>134</sup>, to sama ich obecność wymownie świadczyć może o rytualnym „statusie” Orestesa. Czego też nie omieszkają one Apollonowi wytknąć. Skoro przyjął w „swe progi” krwawe *miasma* matkobójstwa, to czemu teraz lży „towarzyszacy mu orszak”?<sup>135</sup>

Być może zatem oczyszczenie Orestesa należy przesunąć na później? Na przykład na dramaturgicznie rozciągliwy moment zmiany miejsca akcji, przeniesionej z Delf do Aten?<sup>136</sup> Istotnie, w świątyni Apollona Orestes nazywany jest jeszcze przez samego boga *prostropaios*, przybywając zaś do grodu Pallady, dobit-

<sup>131</sup> φονολιβῆ θρόνον | περὶ πόδα, περὶ κάρα | πάρεστι γὰς ὀμφαλόν | προσδρακεῖν αἱμάτων | βλοσυρὸν ἄρομενον ἄγος ἔχειν. | ἐφεστίω δὲ μάντις ὦν μιάσματι | μυχὸν ἐχράνατ' αὐτόσσυτος αὐτόκλητος (Ajschylos, *Eumenidy* 164—172; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany).

<sup>132</sup> μαντεῖα δ' οὐκέθ' ἄγνὰ μαντεύσει νέμων (Ajschylos, *Eumenidy* 716); dosł. „będziesz dawał wyrocznie (μαντεύσει), zamieszkując (νέμων Hermann : μένων codd.) nieczystą (οὐκέθ' ἄγνὰ) wyrocznie (μαντεῖα)”; por. SOMMERSTEIN 1989: 226.

<sup>133</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 185—95 (przekład S. Srebrnego); „wycierać” (τρίβειν) to, jak zauważa PODLECKI (1989: 145), „a vulgarism quite in keeping with Apollo's tone throughout the speech”.

<sup>134</sup> “[...] animate agents of pollution” — słynne *dictum* PARKERA (1983: 107); por. MOREAU 1985: 162, nt. krwawej natury Ajschylosowych Erynii.

<sup>135</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 204nn. (za przekładem S. Srebrnego); por. SOMMERSTEIN 1989: 116: “Apollo [...] ignores the fact that when the Erinyes entered the temple it was already polluted by the presence of Orestes”.

<sup>136</sup> TAPLIN (1977: 282n.; por. 2004: 64n.) przytomnie wskazuje, że “Aeschylus seems to be deliberately complicated and unclear on the matter of purification”; za nim BROWN (1982: 32), dużo mniej przekonująco sugerując usunięcie w. 282n. i 578 *Eumenid*, w których mowa o delfickiej *katharsis* (TAPLIN niezobowiązująco wspomina tę możliwość w: 1977: 382, p. 1); por. też WINNINGTON-INGRAM 1983b: 146; COURT (1994: 285n.) uważa, że pościg Erynii jest umotywowany wyłącznie dramaturgicznie („der Erfolg der Reinigungen als solcher erscheint dadurch nicht zweifelhaft”); to chyba przesadny „Tychoismus” (jak w: WILAMOWITZ 1917).

nie podkreśla, że na epitet ten już nie zasługuje i że ręce ma czyste i usta czyste (*hagnon*)<sup>137</sup>. Przedstawiając się jednocześnie jako „alastor”... Paradoksalny sens pojęcia *prostropaios* objawia się tu w całej wyrazistości. To zarazem obciążony nieczystością morderca i szukający oczyszczenia błagalnik. Na to pierwsze znaczenie nacisk kładzie wypowiedź Orestesa oraz pieśń samych Erynii w parodos, gdzie śpiewają (na ile pozwala wnioskować zepsuty tekst) o „splamionym krwią mordercy” (*potitropaïos*), który znajdzie kolejnego „mściciela krwi” (*miastora*)<sup>138</sup>. To drugie natomiast wyraźnie objawia się w słowach Apollona oraz, być może, Pytii w prologu<sup>139</sup>. Sztywne rozdzielanie tych dwóch znaczeń nie jest, oczywiście, przekonujące. Błagalnik czy nie, Orestes nazywany *prostropaios* pozostaje obciążony krwawymi miazmatami. Symetryczna zaś antyteza: *prostropaios* — „nie-*prostropaios*”, której linia podziału pokrywa się z przeniesieniem akcji z Delf do Aten, wyraźnie sugerować może, że tu właśnie dokonało się — czy raczej dokonywało się — oczyszczenie Orestesa. Niestrudzone Erynne po raz kolejny jednak zadają temu kłam. W Atenach:

Ha, jest, jest! Ślad wyraźny! Ślad tego człowieka! | Naprzód! Drogę wskazuje nam niemy przewodnik (*mēnytēros*) | Jak sfera psów, co goni rannego jelenia | wytropimy go wężąc krople krwi po ziemi [...] | Tu się musiał przyczaić, tu się gdzieś ukrywa | zbrodniarz: woń krwi człowieczej zaśmiała się do mnie...<sup>140</sup>

To nie kolektywny oskarżyciel stawiający się na rozprawę. To nie służebnice *Dikē*, którymi Erynne też zresztą są w *Eumenidach*. To nawet nie „anioły udręki”, torturujące złoczyńców w Hadesie, jak je przedstawiała teologia orficka i eleuzyńska<sup>141</sup>. To sfera psów gończych znęconych miazmatami morderstwa. Nie zbrodnia,

<sup>137</sup> καὶ νῦν ἄφ’ ἄγνου στόματος εὐφήμος καλῶ (Ajschylos, *Eumenidy* 297); zob. też wcześniej.

<sup>138</sup> ποτιτρόπαιος ὢν δ’ ἕτερον ἐν κάρᾳ | μιάστορ’ ἑκείνουτ’ πάσεται (Ajschylos, *Eumenidy* 176n.); większość wydawców (wyjątek WEST; PODLECKI 1989; SMYTH: ἐκ γένους, “of his kin”) przyjmuje emendację εἶσιν οὗ πάσεται, która daje sens: „idzie tam, gdzie znajdzie mściciela (μιάστορα)”; zob. dyskusję w: WEST 1990: 275n.; według niektórych „mściciel” czeka w podziemiach (175; ὑπὸ [...] γᾶν) i jest nim Hades (SOMMERSTEIN 1989: 113) lub “some infernal monster” (THOMSON 1966<sup>2</sup>: 196); nt. ποτιτρόπαιος (= προστρόπαιος) zob. SOMMERSTEIN 1989: 113 (“still unpurified”); por. też DECLEVA CAIZZI 1969: 28 („colui [...] chi è affetto da maledizione divina”).

<sup>139</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 41, zob. wcześniej; to miejsce wydaje się dużo wyraźniej rozgrywać dwoistość pojęcia προστρόπαιος.

<sup>140</sup> εἶέν· τόδ’ ἐστὶ τάνδρὸς ἐκφανὲς τέκμαρ· | ἔπου δὲ μηνυτῆρος ἀφθέγκτου φραδαῖς· | τετραυματισμένον γὰρ ὡς κύων νεβρόν | πρὸς αἶμα καὶ σταλαγμὸν ἐκμαστεύομεν. [...] καὶ νῦν ὅδ’ ἐνθάδ’ ἐστὶ που καταπτακῶν· | ὅσμη βροτείων αἱμάτων με προσγελαῖ (Ajschylos, *Eumenidy* 244—53; przekład S. Srebrnego); śmiech ludzkiej krwi to istotnie “bold, chilling image” (PODLECKI 1989: 151); zob. też TAPLIN 2004: 67.

<sup>141</sup> Por. „na kaźń żywym i umarłym” — ἀλαοῖσι καὶ δεδορκόσιν ποινάν (Ajschylos, *Eumenidy* 322); “angels of torment” (ἄγγελλοι βασιανισταῖ); HARRISON 1908<sup>2</sup>: 232; por. też „anioły męczarni”: THOMSON 1956: 285; WÜST 1956: 116.

nie grzech, nie sumienie, lecz zapach krwi, który ciągnie się za Orestesem jak ślad rannego zwierza. Nie retoryka, nie etyka, lecz organoleptyka. Fizyczna obecność wyczuwalnego *miasma*<sup>142</sup>.

### KATHARSIS I DEKRETY

Orestes ma jednak w *Eumenidach* jeszcze jeden dowód na poparcie swojej pretensji — sylogizm, którego nie powstydziliby się sam Arystoteles. Nieczystość przelanej krwi jest zaraźliwa. W *Królu Edypie* wybucha wręcz w postaci epidemii, która ogarnia całe Teby. Samo przestawanie z obciążonym krwawym *miasma* było już ryzykowne, i to nie tylko ze względu na przewidziane ateńskim prawem oskarżenie o bezbożność. Dwa razy zastanowił się ten, komu przyszło udać się w podróż morską razem z mordercą, zanim wstąpił na pokład okrętu<sup>143</sup>. Tymczasem Orestes dobitnie podkreśla:

Długo musiałbym mówić, gdybym zechciał wszystkich | wyliczać, co ze mną obcowali (*synousiai*) bez szkody (*ablabei*)<sup>144</sup>.

Nie jest już groźny, *ergo* jest czysty. Nie ma najmniejszych powodów powątpiewać tu w jego prawdomówność. Sama Atena jednoznacznie potwierdza jego zapewnienia<sup>145</sup>. Tyle że akcja dramatu po raz kolejny wydaje się je podważać. „Ciężkie będzie me towarzystwo (*homilian*) dla tej ziemi”<sup>146</sup> — zapowiadają ateńskim

<sup>142</sup> TAPLIN 1977: 382: “how can he be pure when he still trails his mother’s blood?”; por. CEN-TANNI 2003: 1107; BROWN (1983: 26n.), poszukując dwuznaczności, dochodzi do mocno nieprzekonującego wniosku, że krew, o której mowa w *Eumenidach* (244—53), równie dobrze odnosić się może do krwi samego Orestesa; nt. Erynii jako sfory psów gończych zob. też DUMORTIER 1975a: 101—111.

<sup>143</sup> Antyfont, *W sprawie śmierci Herodesa* (5) 82; PARKER 1983: 9, 127; GLOTZ 1904: 231 i p. 1; warto też zwrócić uwagę na fakt, że mówca, obrońca (Euxitheos) traktuje tu bezpieczną podróż morską w swoim towarzystwie dokładnie tak samo, jak Orestes: jako dowód (τεκμήριον, Antyfont 5.81; por. Ajschylos, *Eumenidy* 447) swojej czystości i tym samym niewinności.

<sup>144</sup> πολὺς δέ μοι γένοιτ’ ἂν ἐξ ἀρχῆς λόγος, | ὅσοις προσῆλθον ἀβλαβεῖ ζυνουσίαι (Ajschylos, *Eumenidy* 284n.; przekład S. Srebrnego).

<sup>145</sup> [...] σὺ μὲν κατηρτυκὼς | νόμῳ ἱκέτης προσῆλθες καθαρὸς ἀβλαβῆς δόμοις (Ajschylos, *Eumenidy* 474n.); LLOYD-JONES (1998: 285) usiłuje pogodzić te sprzeczności, argumentując: “that ritual [tj. delfickie oczyszczenie — J.K.] can prevent his pollution from being contagious, but it cannot wash away his guilt”, co jednak nie przekonuje, gdy wziąć pod uwagę fizyczność ciągnącego się za Orestesem μίasma, nie mówiąc już o wątpliwej kategorii „winy”.

<sup>146</sup> καὶ μὴν βαρεῖαν τήνδ’ ὁμίλιαν χθονός | ξύμβουλός εἰμι μηδαμῶς ἀτιμάσαι (Ajschylos, *Eumenidy* 711n.; przekład S. Srebrnego).

sędziom demony nieczystości tropiące Orestesowe *miasma*. Towarzystwo nieproszone z pewnością, narzucające się jednak każdemu, komu przyjdzie ochota przestawać z matkobójcą. Po uniewinniającym zaś werdykcie, po odejściu Orestesa, rozżalone, dostrzegając w przegranej zamach na swoją „cześć” (*timē*), wybuchają gniewną pieśnią przekleństwa:

Za hańbę tę, za krzywdę — jad, okropny jad | z serca, mej zemsty gniew (*antipenthē*), | na ziemię sączyć będę! Zniszczą cały kraj | krople złowrogich ros, | liszaj pocznie go żreć! Umierać będą ludzie od ohydnych plam... | Zginie ostatnie żdźbło | na polach i ostatni w łonie matki płód!<sup>147</sup>

To systematyczny, niemal naukowy opis epidemii *miasma*. Tej samej, która dręczyła Edypowe Teby. Mechanizmu zagłady z „nieczystości tej ziemi”, nieczystości Argos, którą uosabiać miała Klytajmestra, którą zabrał z sobą na wygnanie Orestes i której trujący jad grozi teraz Atenom. Mieszkańców grodu Pallady z pewnością nie można więc zaliczać do tych, którzy „obcowali z Orestesem bez szkody”. A raczej nie można byłoby — gdyby nie siła perswazji ich boskiej patronki.

Zagłada, którą grożą Erynie miastu, nie jest jednak rytualnym automatyzmem. To (niespełniony) warunek, ultimatum, za pomocą którego usiłują one wymóc korzystny dla siebie werdykt:

Jeśli mym prawom nie stanie się zadość | ciężkie będzie me nowe przyjsie (*homilēsō*) do tej ziemi.

Ja czekam, aż ogłoszą wyrok w tej rozprawie: | obaczę czy mym gniewem ścigać będę miasto<sup>148</sup>.

Na pozór więc różni się to istotnie od „zwykłej” szkody, będącej skutkiem „zwykłego” przestawania z obciążonym *miasma* mordercą, czego skrajnym przy-

<sup>147</sup> ἐγὼ δ' ἄτιμος ἢ τάλαίνα βαρύκοτος, | ἐν γὰρ ταῖδε, φεῦ, | ἰὼν ἰὼν ἀντιπενθῇ μεθεῖσα καρδίας, | σταλαγμὸν χθόνιον· ἄφορον· ἐκ δὲ τοῦ | λειχῆν ἄφυλλος ἄτεκνος, ὦ Δίκα <Δίκα>, | πέδον ἐπισύμενος | βροτοφθόρους κηλίδας ἐν χώραι βαλεῖ (Ajschylos, *Eumenidy* 780—7; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); ἄφορος ma znaczenie bierne (“barren”) i czynne (“causing barrenness”; LSJ s.v. I), do czego SOMMERSTEIN (1989: 241) dodaje jeszcze “unbearable, unendurable”; stąd „zniszczą cały kraj” Srebrnego; λειχῆν (λίχην; łac. *lichen*, „liszaj”) to pojęcie znane greckiej, przede wszystkim hipokratejskiej medycynie (np. *De Affectionibus* 35; *De morbis* 1.3; *De mulierum affectionibus* 2.191); por. DUMORTIER 1975b: 80nn.; na podobieństwa tego opisu do zarazy z Króla Edypa zwraca uwagę MIKALSON 1991: 54.

<sup>148</sup> ἐγὼ δὲ μὴ τυχοῦσα τῆς δίκης | βαρεῖα χώραι τῇδ' ὀμιλήσω πάλιν (Ajschylos, *Eumenidy* 719n.); δίκης γενέσθαι τῇσδ' ἐπήκοος μένω | ὡς ἀμφίβουλος οὔσα θυμοῦσθαι πόλῃ (732n.; przekłady S. Srebrnego); por. też 711.

kładem są tebańskie plagi spadające na całą społeczność<sup>149</sup>. Na pozór, bo mechanizm w rzeczywistości jest ten sam, brakującego zaś ogniwa, które łączy te dwa przypadki, dostarczają *Tetralogie* Antyfonta:

Nie jest bowiem dla was korzystne, aby człowiek ten, obciążony nieczystością (*miaron*, *anagnon*), wchodząc do sanktuariów kalał (*mianein*) ich czystość (*hagneia*), zasiadając zaś przy tych samych stołach zarażał (*synkatapimplanai*) niewinnych. Stąd bowiem biorą się klęski nieurodzaju (*aphorai*) i nieszczęścia (*dystycheis praxeis*)<sup>150</sup>.

To argument hipotetycznego oskarżyciela w hipotetycznej sprawie o zabójstwo. Argument przy tym do złudzenia przypominający ultimatum Eryinii i ich wcześniejsze zarzuty pod adresem Apollona. W ten sam przecież sposób „pokalane” zostało przez matkobójcę sanktuarium delfickie, do którego przywłókł on z sobą nieczystość i jej straszliwy orszak. Tymi samymi plagami, tyle że dużo bardziej elokwentnie, grożą też Eryinie miastu. Uniewinniony Orestes nie zamierza wprowadzić zasiadać z ławnikami do biesiadnego stołu, ci ostatni jednak, wydając korzystny dla niego werdykt, biorą na swoje barki *miasma*, którym on sam był wcześniej obciążony:

Nie oczekuje on [tj. oskarżony — J.K.] od was niczego innego, jak tylko tego, abyście jego własną nieczystość (*miaria*) na siebie samych zwrócili<sup>151</sup>.

To znowu głos oskarżyciela z *I Tetralogii*, wyrażający jednak *explicite* to, co Eryinie w *Eumenidach* niedwuznacznie implikują: uniewinniając Orestesa, sędziowie biorą na siebie miazmaty krwi, którą przelał<sup>152</sup>. Krwi matki. „Mąż ten sądu

<sup>149</sup> PARKER (1983: 129n.; por. też GAGARIN 1997: 130) zauważa, że (wbrew oczekiwaniu) mechanizm ten nie jest zbyt obficie poświadczony w źródłach, sugeruje, że może to się odnosić do sytuacji wyjątkowych, jak ojcobójstwo (*Król Edyp*) czy właśnie matkobójstwo; fakt, iż odwołuje się doń Antyfont (dalej), uznać więc można za posunięcie „doktryny” rytualnej nieczystości “to a theoretical extreme” (PARKER 1983: 130).

<sup>150</sup> ἀσύμφορον θ' ὑμῖν ἐστὶ τόνδε μιὰρὸν καὶ ἀναγνον ὄντα εἰς <τε> τὰ τεμένη τῶν θεῶν εἰσιόντα μαινεῖν τὴν ἀγνείαν αὐτῶν, ἐπὶ τε τὰς αὐτὰς τραπέζας ἰόντα συγκатаπιμπλάναι τοὺς ἀναιτίους· ἐκ γὰρ τούτων αἱ τ' ἀφορίαι γίνονται δυστυχεῖς θ' αἱ πράξεις καθίστανται (Antyfont, *I Tetralogia* (2) 1.10); ἀφορία (por. ἄφορος — Ajschylos, *Eumenidy* 783) to więcej niż jedynie problem samej tylko roli: Reiske (za: DECLEVA CAIZZI 1969: 179) objaśnia: „annonarum caritates, terrarum et animalium sterilitates”.

<sup>151</sup> οὐδὲν ἕτερον ὑμῶν δεῖται ἢ τὴν αὐτοῦ μιὰριαν εἰς ὑμᾶς αὐτοὺς ἐκτρέψαι (Antyfont, *I Tetralogia* (2) 3.9); por. 3.10n.; *II Tetralogia* (3) 3.11n.; *III Tetralogia* 1.3n., 2.8; zob. też *II Tetralogia* 4.9; *III Tetralogia* 4.10 (odwrócenie tego argumentu przez obronę); dyskusja: DECLEVA CAIZZI 1969: 25—31 i komentarze; por. MOULINIER 1952: 182; PARKER 1983: 105nn.; GAGARIN 1997: 22n.; 2002: 109—112.

<sup>152</sup> «[...] à vivre avec le criminel on accepte la responsabilité du crime» (GLOTZ 1904: 52).

wyrokiem wolny jest od kary”<sup>153</sup>. I od nieczystości. Z tą ostatnią zmierzyć się teraz przyjdzie miastu. Cała nadzieja w Atenie — wybawicielce.

Czyżby romans z królem królów i zażyłość ze Spartą (z którą właśnie Ateńczykom przestało się układać) pozbawiły Apollona jego religijnej mocy — a z nią autorytetu?<sup>154</sup> A może rytualne oczyszczenie przestaje już w ogóle działać, zwycięża zaś duch oświecenia ciemnego filozofa? Oto w przeszłość odchodzi „prymitywna”, brudząca katartyka, ustępując miejsca „cywilizowanemu” wymiarowi sprawiedliwości. Czystość rytualna ustępuje czystości, chciałoby się rzec, „dekretowej”: *katharos* („czysty”) oznacza „uniewinniony” — wyrokiem sądowym lub prawem. Kto zabił sprawiedliwie, będzie „czysty” (*hosios*) i „wolny od *agos*” (*euagēs*)<sup>155</sup>.

Optymizm to chyba na wyrost. Istotnie, zabójstwo sprawiedliwe w klasycznych Atenach, a przynajmniej w IV wieku, nie wymagało rytualnej *katharsis*<sup>156</sup>. Szafarzem rytualnej czystości był więc, przynajmniej w tym zakresie, sąd: uwalniając oskarżonego od winy, trybunał uwalniał go zarazem od *miasma*<sup>157</sup>. Co nie oznacza jednak, że doktryna „rytualnej nieczystości” przestała cokolwiek znaczyć. Wręcz przeciwnie, fakt, iż starożytne (ateńskie, lecz nie tylko) dekreta dosłownie wskazują, że sprawca zabójstwa „sprawiedliwego” jest *hosios*, *kahtaros*, *euagēs*, czy „nie-*miaros*”<sup>158</sup>, wydaje się sugerować coś zgoła odwrotnego. Nie podkreśla się

<sup>153</sup> ἀνὴρ ὃδ’ ἐκπέφευγεν αἵματος δίκην (Ajschylos, *Eumenidy* 752; przekład S. Srebrnego).

<sup>154</sup> To, oczywiście, argument w duchu tradycyjnego historyzmu; nt. medyzmu Delf i ewentualnego znaczenia tego problemu dla odczytywania *Oresteï* zob. WINNINGTON-INGRAM 1933b: 121; SIDWELL 1996: 48; por. GOLDHILL 2004<sup>2</sup>: 73 (z dystansem); zob. też WINNINGTON-INGRAM 1933: 101 („god of the Dorians”); nt. aluzji do ateńskiego przymierza z Argos (462 r. p.n.e.), starodawnym wrogiem Sparty, w *Eumenidach* (289nn., 667nn., 762—74) zob. MACLEOD 1982: 126n.; SOMMERSTEIN 1996: 392; por. też COLE 1977: 104; razem z argumentami historycznymi przytacza się również psychologiczno-etyczne: Apollon w *Eumenidach* jest arogancki, agresywny, jednostronny, ograniczony (por. WINNINGTON-INGRAM 1933: 98; przegląd innych podobnych opinii daje ROBERTS 1984: 60nn.).

<sup>155</sup> ὁ δὲ ἀποκτείνας [...] ὁσιος ἔστω καὶ εὐαγής (Andokides, *O misteriach* (1) 96; cytowane miejsce to „prawo Demofantosa” przeciwko tyranii; zob. też dalej); por. Demostenes, *Przeciwko Lepitinesowi* (20) 158.

<sup>156</sup> Jako *terminus post quem* przyjmuje się 403 r. i uchwalenie „prawa Demofantosa” (wcześniej); por. MOULINIER 1952: 84, 190n.; MACDOWELL 1963: 128n.; PARKER 1983: 366—369; TULIN 1996: 82n., p. 219; jak zauważył jednak PARKER (1983: 368): „the situation in the early period remains uncertain”, co też czyni budujące «besoin moral qui se manifeste dans les esprits du cinquième siècle» MOULINIERA (1952: 192) wątpliwym; zob. też wcześniej.

<sup>157</sup> Sugerowano niekiedy, iż rytualne oczyszczenie uniewinnionego (tj. uznanego za δίκαιος) zabójcy dokonywało się w samym Delfinion, będącym sanktuarium Apollona (zob. PARKER 1983: 142, p. 158), co jednak nie znajduje żadnego oparcia w dostępnych świadectwach archeologicznych (ibidem); nt. związku wyroku sądu z rytualną nieczystością por. Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 945n.: Zeus ustanowił trybunał (ψήφος) Areopagu ze względu na „jakiś miasma na rękach Aresa” (ἐκ τοῦ διῆ χειρῶν μιάσματος).

<sup>158</sup> ὁσιος ἔστω καὶ εὐαγής („prawo Demofantosa”); ὅς ἂν [...] ἀποκτείνῃ ὁσιος ἔστω (SEG XII 87.11; prawo Eukratesa przeciwko tyranii, r. 336); Δράκων [...] ἔθηκεν ἐφ’ οἷς ἐξεῖναι ἀποκτινύναι,



przecież tak wymownie tego, co oczywiste. Rytualne oczyszczenie odgrywa wciąż istotną rolę w systemie praw Platona, którego trudno podejrzewać o hołdowanie nieuczynom „zabobonom” kosztem wydestylowanej filozoficznej spekulacją moralności<sup>159</sup>.

W nieskuteczności (lub przynajmniej niepełnej skuteczności) delfickiego oczyszczenia w *Orestei* niekoniecznie upatrywać należy więc zmierzch doktryny rytualnej nieczystości. Sprawa Orestesa to bowiem przypadek wyjątkowy. Jego rąk nie plami zmaza „zwyczajnego” zabójstwa, lecz krew matki. Jego czyn to morderstwo na „własnej krwi” (*phonos homaimos authentēs*)<sup>160</sup>. Dobitnie podkreślają to Erynie w sporze z Apollonem: tym właśnie różni się zbrodnia samej Klytajmestry od zbrodni jej syna. Ona nie zabiła, nie przełała „własnej krwi”. Bo od „własnej krwi”, krwi najbliższych, rodziców lub braci nie ma oczyszczenia, o czym przypomina wyruszającemu do bratobójczej walki Eteoklesowi chór *Siedmiu przeciw Tebom*:

Dość że się Kadma lud z argejskim ludem | zмага w boju śmiertelnym: z tej krwi się oczyścić | można (*haima gar katharsion*). Lecz krew przełana bratobójczą dłonią (*thanatos autoktonos*) | — tej zmaży (*miasma*) nic nie zmyje, wiecznie będzie żywa!<sup>161</sup>

Nie ma krwi katartycznej (*haima katharsion*), którą zmyć można krew „własną”<sup>162</sup>. Chyba tylko — dosłownie — własna krew, krew samego Orestesa, „krew

καὶν οὐτῷ τις δράσῃ, καθαρὸν διώρισεν εἶναι (Demostenes, *Przeciwko Leptinesowi* (20) 158); τοῦτον εἶναι καθαρὸν (Demostenes, *Przeciwko Aristokratesowi* (23) 53); φόνον τινα γ’ ἔσθ’ ὅσιον νομιστέον (74); ὃς ἂν ἀποκτείνῃ αὐτὸν μ[η] μιὰρὸς ἔστω (SEG XXVI 1306.25n.; Teos, III wiek p.n.e.); ὣν δὲ ὁ κτείνας ἐφ’ οἷς τε ὀρθῶς ἂν καθαρὸς εἴη, τάδε ἔστω (Platon, *Prawa* 874b, 868c, 869d); por. też *Eutyfron* 4b—c.

<sup>159</sup> Platon, *Prawa* 865a—874d; por. PARKER 1983: 113n.; SAUNDERS 1991: 251—254.

<sup>160</sup> ὁμαίμος αὐθέντης φόνος (Ajschylos, *Eumenidy* 212); por. SOMMERSTEIN 1989: 119; GERNET 1955: 32n.; PARKER 1983: 122; pojęcie αὐθέντης (ob. αὐτοέντης) obok znaczeń „zabójca” i „parrycyda” (LSJ s.v. 1, 3; Suppl.: „perpatrator of a murder”) wyrażać może również (charakterystyczną dla kultur praktykujących zemstę) relację zabójcy do osoby, której bliskiego zgładził, tj. do potencjalnego mściciela (GERNET 1955: 33—36); por. Sofokles, *Elektra* 272: τὸν αὐτοέντην ὑμῖν — dosł. „tego, który jest *autoentēs* [tj. Ajgistosa — J.K.] względem nas [tj. Elektry — J.K.]”; lekcja αὐτοέντην nie jest jednak tak powszechnie przyjmowana, jak w czasach GERNETA (1955: 34, p. 3), drukują ją m.in.: LLOYD-JONES — WILSON i DAWE; lekcję αὐτοφόντην preferują m.in.: DAIN — MAZON; KELLS 1973; FINGLASS 2007.

<sup>161</sup> ἀλλ’ ἄνδρας Ἀργείοισι Καδμείους ἄλις | εἰς χεῖρας ἐλθεῖν· αἷμα γὰρ καθάρσιον | ἀνδροῖν δ’ ὁμαίμοις θάνατος ὥδ’ αὐτοκτόνος, | οὐκ ἔστι γῆρας τοῦδε τοῦ μιάσματος (Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom* 679—82; przekład S. Srebrnego); por. ἀνδροκτασίαν αἵματος οὐ θεμιστοῦ (693n.).

<sup>162</sup> Por. LUPAS — PETRE 1981: 215; αἷμα καθάρσιον odnosi się do oczyszczającej krwi ofiarne-go zwierzęcia, gdzie epitet καθάρσιος ma znaczenie „aktywne”, do całości zaś odnosimy eliptyczne „istnieje” (ἔστιν, ὑπάρχει); inni (m.in. Srebrny) rozumieją go „pasywnie” („możliwy do oczyszczenia”), jeszcze inni „zwrotnie” („oczyszczający się”; SOMMERSTEIN: „such blood purifies itself”); za-

ofiarna, świeża krew, krwi matczynej zmyje ślad”<sup>163</sup>. Póki jego egzystencja nie stanie się samym tylko krwotokiem.

## SĄD NAD CZYSTOŚCIĄ

Oślawiony „argument fizjologiczny”, który dla Apollona staje się koronnym dowodem na niewinnienie Orestesa, matkobójcy i mściciela ojca, brzmi następująco:

Nie płodzi matka tego, co się zowie płodem | a jeno żywi w łonie swym zasiane ziarno. Płodzi ten kto zapładnia; ona przechowuje | wiernie skarb powierzony, jeśli go nie zniszczy | wola boża. Że prawdę mówię, oto dowód. | Można być i bez matki ojcem...<sup>164</sup>

Sofizmat — to zadziwiająco zgodna opinia wielu autorytetów; więcej mówiący o charakterze samego Apollona niż o istocie sprawy — dodają niektórzy<sup>165</sup>. Szkopuł w tym jednak, że ten właśnie sofizmat okazuje się argumentem rozstrzygającym dla boskiej patronki miasta, a jej głos z kolei przesądza o całym werdykcie<sup>166</sup>:

Ten kamyk na ostatku oddam za Orestem. | Nie miałam nigdy matki — i wszystko, co męskie, | jeno nie związek z mężem — zawsze miłe będzie | sercu mojemu; cała należę do ojca<sup>167</sup>.

den z tych dwóch ostatnich sensów nie jest jednak spotykany (nie podaje ich LSJ); por. Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom* 734—7: ἐπεὶ δ’ αὐτοκτόνως | αὐτοδαίκτοι θάνωσι καὶ γαῖα κόνις | πῆμι μελαμπαγὲς αἶμα φοίνιον, | τίς ἂν καθαρμούς πόροι; zob. też MOULINIER 1952: 193n.

<sup>163</sup> ματρῶιον ἄγνισμα κύριον φόνου (Ajschylos, *Eumenidy* 325n.; przekład S. Srebrnego); dosł. „właściwe (κύριον) oczyszczające poświęcenie (ἄγνισμα) matkobójstwa” (ματρῶιον φόνου — przymiotnikowa *enallage*; ματρῶιον synaktycznie powiązane jest z ἄγνισμα); “his existence is hemorrhage” — PADEL 1992: 176; zob. też ZEITLIN 1965: 485n.; nt. ἄγνισμα zob. GIBERT 2003: 183.

<sup>164</sup> οὐκ ἔστι μήτηρ ἢ κεκλημένη τέκνου | τοκεύς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου· | τίκτει δ’ ὁ θρώϊσκων, ἢ δ’ ἄπερ ξένωι ξένῃ | ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάβῃ θεός. | τεκμήριον δὲ τοῦδ’ εἰ σοὶ δείξω λόγου· | πατὴρ μὲν ἂν γένοιτο ἄνευ μητρός. (Ajschylos, *Eumenidy* 657—64; przekład S. Srebrnego).

<sup>165</sup> REINHARDT 1949: 148; SOMMERSTEIN 1989: 207n.; CHODKOWSKI 1994: 268; FÖLLINGER 2003: 114; 2009: 159; BEES 2009: 245; por. POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 123.

<sup>166</sup> Por. GAGARIN 1976: 102n.; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 123, 124n.

<sup>167</sup> ψῆφον δ’ Ὀρέστηι τήνδ’ ἐγὼ προσθήσομαι. | μήτηρ γὰρ οὐτίς ἐστίν ἢ μ’ ἐγείνατο, | τὸ δ’ ἄρσεν αἰνῶ πάντα (πλὴν γάμου τυχεῖν) | ἅπαντι θυμῶι, κάρτα δ’ εἰμὶ τοῦ πατρός (Ajschylos, *Eumenidy* 735—8; przekład S. Srebrnego).

Przekład nie oddaje uderzających werbalnych podobieństw między jedną i drugą wypowiedzią: *ouk esti mētēr* („nie jest matka”) — brzmi początek argumentu fizjologicznego; *mētēr gar outis esti* (dosłownie: „nie jest bowiem żadna matka”) — rozpoczyna z kolei Atena uzasadnienie swojego głosu. Istotnie, nie powtarza ona argumentu Apollona słowo w słowo. Jej uzasadnienie być może jest bardziej zniuansowane i mniej „fizjologiczne”. Punktem wyjścia jest jednak wciąż delficka „nauka”. Ponieważ zaś jest to głos wyrównujący, podstępny, zgodnie z wolą bogini zostaje uwolniony<sup>168</sup>. Tak właśnie kończy się „sprawa Orestesa”.

Nie Sprawiedliwość (koniecznie przez duże „s”), nie łaska boska, nie monumentalny proces moralno-prawnej ewolucji, lecz... embriologia<sup>169</sup>. Oto fundamentalne dla ludzkości pytania, które, jak się uważa, „zadaje” *Oresteja*, sprowadzone zostają do gonadalnych fantazji o „męskiej partenogenezie”<sup>170</sup>. Taka „odpowiedź” nie mogła nie być rozczarowaniem<sup>171</sup>. I choć argument samego Apollona zbyć można dość łatwo, przypominając, na przykład, jego „niesłuszną” postawę historyczną, to „właściwa” interpretacja słów Ateny wymaga całego arsenału filologicznej egzegezy<sup>172</sup>.

Gdy jednak z wyżyn metafizyki tragizmu zstąpimy do Aten V wieku, to przekonamy się, że argument delfickiego boga nie jest wcale dziwnym wymysłem samego Ajschylosa, lecz twórczym rozwinięciem współczesnych mu (z grubsza)

<sup>168</sup> Nt. niejasności dotyczących aspektu scenicznego samego głosowania zob. AXER 2005: 661n.; JOUANNA 2009: 82n. i p. 41; nt. liczby głosów zob. SEAFORD 1995: 209—212 (głos Ateny przechyła szalę wyrównanych głosów sędziów), gdzie też znaleźć można przegląd innych opinii; zob. też CHODKOWSKI 1994: 269nn.; LEÃO 2010: 53n.

<sup>169</sup> Por. WINNINGTON-INGRAM 1983b: 125: “she [Atena — J.K.] votes, not out of pity, not out of respect for the suppliant not in order to gain advantage for her city, but on these grounds”.

<sup>170</sup> “Dream of a purely paternal heredity” (VERNANT 1983: 164); „męska partenogeneza” (*male parthenogenesis*) dla filologa brzmi jak niezgrabny oksymoron, jest to jednak wyrażenie dobrze ugruntowane w naukowym języku genetyki, nawet jeśli u jego źródeł tkwi lingwistyczne nieporozumienie.

<sup>171</sup> „[...] aber warum springt er ab und kommt auf einmal mit dem anfechtbaren, spitzen Argument, der Sohn sei Sohn allein des Vaters? [...] Und doch gipfelt die Verteidigung in solchen Argumenten!” (REINHARDT 1949: 148); “it [...] undercuts, retrospectively, so much of the poetry and dramatic force of what has preceded in the trilogy” (WINNINGTON-INGRAM 1983b: 123); „Rozwiązanie konfliktu nie sięga tej wysokości, na jakiej został on postawiony” (SREBRNY 1984: 294, por. 315n.); zob. też KITTO 1964<sup>2</sup>: 58.

<sup>172</sup> “It [tj. argument Ateny — J.K.] does not follow from Athena’s having no mother, nor from her being a partisan for the male; it can only follow from her being κάρτα τοῦ πατρός, a multiply ambiguous phrase (cf. LSJ εἰμί C.II.d) one of whose possible meanings is ‘a faithful follower of my Father’ [...]. That phrase, then, is the essential part of [...] Athena’s reason for taking the view she takes [...] it is the view taken by Zeus” (SOMMERSTEIN 1989: 229); tak pokretny argument zawstydziliby nawet samego Apollona z *Eumenid*; LSJ s.v. εἰμί C.III.d podaje: “to express that a thing belongs to another”, “to be of the party of”; jak odnieść to do woli Zeusa, o której Atena nigdzie tu nie mówi?

filozoficzno-przyrodniczych spekulacji<sup>173</sup>, przenoszących niejako „funkcję” społeczną kobiety na jej „funkcję” biologiczną<sup>174</sup>. Gdy zaś w sądzie nad Orestesem dostrzeżemy nie tylko kulminację gigantycznych procesów moralnych, lecz także „sprawę o zabójstwo”, dla której historyczną matrycą pozostaje *dikē phonou*, jej procedury, jej prawa i jej język, jej „formy myśli”, to stwierdzimy, że embriologiczne spekulacje Apollona mają dla niej — i fabuły dramatu — kluczowe, ba, pierwszorzędne znaczenie.

Sprawa Orestesa, tocząca się przed trybunałem Areopagu, to bowiem w rzeczywistości dwie sprawy. Oprócz prawnego statusu zemsty i samej osoby mściciela-matkobójcy — *dikaïos* czy *adikos* — sądzony jest również jego „status” rytualny. Bo też, zgodnie z literą attyckiego prawa, ten, kto zabił „sprawiedliwie” (*dikaïōs*), jest „czysty” (*hosios*, *katharos*). Kto zaś jest czysty, tego nie ścigają Erynie. „Nie pogoni człowiecze za tobą nasz gniew”<sup>175</sup>. Razem z zasadnością Orestesowych pretensji do *dikē* osądzana jest zatem także rytualna sprzeczność, paradoksalny stan jego nieczystej czystości po delfickiej *katharsis*. W jednoznaczny sposób zresztą ten właśnie osąd zapowiada dialog Erynii i Apollona przed odejściem Orestesa do Aten:

Niesprawiedliwie (*ouk endikōs*) — słyszysz — ścigasz Orestesa. | Tu serce twe się burzy, duch pożąda zemsty — | Tam jesteś zgoła jawnie do zemsty nieskora. | Tę sprawę (*dikas*) sąd rozstrzygnie pod okiem Pallady<sup>176</sup>.

Rozsądzone są, innymi słowy, dwie sprzeczne pretensje: „nieczysty”, więc sprawiedliwie (*endikos*) ścigany, albo „czysty”, a zatem ścigany niesprawiedliwie<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> Por. THOMSON 1966<sup>2</sup>: 2.217; VICKERS 1973: 413nn.; GAGARIN 1976: 102, 200, p. 42; CO-NACHER 1987: 161 i 185, p. 58; SOLMSEN 1995<sup>2</sup>: 194n., p. 65; SINKO 1959: 1.385; LESKY 2006: 142 („on je wychowuje” jest jednak błędnym przekładem niemieckiego *Erzeuger*) i p. 124; historyczność tych doktryn uznają również krytycy rozczarowani tym uzasadnieniem, por. SREBRNY 1984: 294; KITTO 1964<sup>2</sup>: 58; POHLENZ 1954<sup>2</sup>: 123; WINNINGTON-INGRAM 1983b: 123 i p. 102; najważniejszym punktem odniesienia jest tu doktryna przypisana przez Arystotelesa (*O rodzeniu się zwierząt* 763b 30—33) Anaksagorasowi; por. też Diogenes z Apollonii DK 64 A 27.

<sup>174</sup> VERNANT 1983: 165; ZEITLIN 1996: 111; ROSENMEYER 1982: 362.

<sup>175</sup> τοὺς μὲν καθαρὰς «καθάρως» χεῖρας προνέμοντας | οὗτις ἐφέρει μῆνιν ἀφ’ ἡμῶν (Ajschylos, *Eumenidy* 313n.); καθάρως to koniektura Hermanna, wprowadzona *metri causa*, którą przyjmuje w swoim wydaniu WEST.

<sup>176</sup> οὐ φημι Ὀρέστην σ’ ἐνδίκως ἀνδρηλατεῖν· | τὰ μὲν γὰρ οἶδα κάρτα σ’ ἐνθυμουμένην, | τὰ δ’ ἐμφανὲς πρᾶσσουσιν ἡσυχάτερα. | δίκας δὲ Παλλὰς τῶνδ’ ἐποπτεύσει θεὰ (Ajschylos, *Eumenidy* 221—4; przekład S. Srebrnego, zmodyfikowany); sformułowanie Srebrnego: „mimo jawnej zbrodni”, opiera się na emendacji πρᾶσσουσιν (Meineke: codd. πρᾶσσουσιν) przyjętej przez WILAMOWITZA; jeszcze bardziej drastyczną ingerencję w tekst kodeksów proponuje (za Paleyem) PODLECKI (1989, zob. 147): τοῖς δ’ ἐφανὲς πρᾶσσουσιν.

<sup>177</sup> Nt. paradoksalnej, niekoherentnej, niekiedy też sprzecznej natury działania Erynii zob. PADEL 1992: 171.

„Tu sądy na nic! Matki połała się krew!” — krzyczy Erynia, odnalazłszy po pościgu Orestesa w Atenach. Bo dla krwi „własnej” nie ma oczyszczenia, chyba że krew samego mordercy, parricydy, którą demony nieczystości ssać będą „chciwą wargą” z „jego tętniących żył”<sup>178</sup>. A jednak... „nie płodzi matka tego, co się zowie płodem”. Krew, którą przelał Orestes, krew Klytajmestry, krew matki, nie jest więc krwią „własną”. Tę zmazę można zmyć! „Z tej krwi oczyścić się można”. Co też Orestes uczynił — w Delfach i gdzie indziej. Co również potwierdza wyrok sądu, gdy matkobójca uznany zostaje za *dikaïos* — i tym samym *hosios*. Werdykt ten wiąże nawet Erynii, które zaprzestają swego pościgu. Orestes ostatecznie uwolniony zostaje od *miasma* i jego strasznego orszaku. Teraz Ateny same muszą sobie poradzić ze zgubną nieczystością, którą zostawił za sobą matkobójca. Choć został podobno wyrokiem sądu oczyszczony...

### NA KRAŃCACH ROZUMU

Do grona nieprzekonanych fizjologicznym argumentem Apollona należał zapewne Eurypides — czy raczej „Eurypides”, bo formułowanie tego rodzaju biograficznych wniosków na podstawie jego twórczości jest bezcelową spekulacją — którego debiut sceniczny przypada na trzeci rok po „premierce” *Orestei*. W ustach tytułowego bohatera *Orestesa* argument ten okazuje się zupełnie bez znaczenia<sup>179</sup>, a „doktryna” rytualnej nieczystości, nieczystości związanej z matkobójczą zemstą, zarówno w tej, jak i w innych tragediach zyskuje nowe oblicze. Najbardziej sensacyjną modyfikację wprowadza do niej *Ifigenia Taurydzka*. Tu bowiem po rozprawie na Areopagu w gronie samych Erynii dochodzi do buntu i rozłamu. Część z nich uznaje werdykt (*nomos*) trybunału (korzystny, rzecz jasna, dla Orestesa) i zaprzestaje pościgu. Pozostałe jednak, nie oglądając się na sądy, wciąż gnają niešťczęsnego matkobójcę, który zmuszony jest szukać ocalenia w Delfach. Szlak Orestesa prowadzi tu więc w odwrotnym kierunku niż w *Eumenidach*.

Aż po sam proces i „bunt” Erynii wszystko wydaje się jednak przebiegać zgodnie z konwencjonalną mechaniką rytualnej nieczystości. Przybywając do Aten, Orestes obciążony jest *mysos*, które nie tylko czyni go „nienawistnym bogom”, lecz

<sup>178</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 264nn. (przekład S. Srebrnego, poświęcający dosłowność na rzecz poezji); „tu sądy...”: 261 (przekład S. Srebrnego); por. 304n.; nt. metaforyki ofiarnej w tych miejscach zob. ZEITLIN 1965: 485n.; GIBERT 2003: 182.

<sup>179</sup> Eurypides, *Orestes* 552—6; autentyczność 554nn. jest jednak podawana w wątpliwość; za autentyczne uznają je BENEDETTO (1965: 115) i BIEHL (por. 1965: 62); WILLINK (1986: 175) postuluje usunięcie 554; nt. argumentacji Orestesa zob. też BURNETT 1971: 205n.; PORTER 1994: 142; HOLZHAUSEN 2003: 80, p. 206; MASTRONARDE 2010: 242.

także wyklucza z codzienności, z biesiadnego stołu, otaczając go zarazem zasłoną „zbożnego” milczenia:

Kiedym tam przyszedł, najpierw nikt z miejscowych | nie chciał mnie przyjąć,  
obrzydłego bogom. | Kilku z litości stół mi zastawiło, | samemu tylko, i we wła-  
snych domach | w ciszy przyjęli mnie nie mówiąc słowa, | osobne dali jadło i napi-  
tek, | i każdy, własny napełniając puchar, | płynem Bakchosa radował swe serce<sup>180</sup>.

Sama w sobie historia ta zdaje się osobliwym melanzem mechanizmów po-  
wstrzymywania rytualnej nieczystości z jednej strony i jej inkorporacji z dru-  
giej<sup>181</sup>: poszanowanie (*aidōs*) wymogów „gościnności” nakazuje Ateńczykom  
przyjąć Orestesa, czynią jednak wszystko, aby nie zarazić się wlokącym się za nim  
*mysos*. Poddają go rytualnej „kwarantannie”, odosobnieniu, zarówno w wymiarze  
czysto fizycznym (osobny stół, osobny puchar), jak też i społecznym (milczenie).  
Historia ta jest jednak również błyskotliwą „kontaminacją”, przekształceniem he-  
roicznej tradycji tułaczki Orestesa w założycielski, ajtiologiczny mit objaśniający  
początki historycznych rytuałów związanych z ateńskim Świętem Dzbanów (*Choes*),  
przypadającym na drugi dzień dionizyjskiego Święta Kwiatów (*Anthesteria*)<sup>182</sup>.  
Ze swym słynnym konkursem pijaństwa Święto Dzbanów sprawiać może wrażenie  
radosnego festiwalu wina<sup>183</sup>. To jednak w najlepszym wypadku zaledwie jedna  
strona medalu. *Choes* to bowiem także dosłownie *dies ater*, „dzień nieszczęścia”,  
„dzień pechowy”, „czarny dzień”. Dosłownie, bo też tego właśnie dnia zamknięte  
szczelnie drzwi wszystkich domostw w Atenach lśniły świeżą smołą, która chro-  
nić miała je od demonów, wtedy błakających się pośród żywych. I od związanej  
z nimi nieczystości<sup>184</sup>. Zamknięte również były, zasznurowane podwoje wszystkich

<sup>180</sup> ἐλθὼν δ' ἐκεῖσε πρῶτα μὲν μ' οὐδεὶς ξένων | ἐκὼν ἐδέξαθ' ὥς θεοῖς στυγούμενον· | οἱ δ' ἔσχον αἰδῶ, ξένια μονοτράπεζά μοι | παρέσχον, οἴκων ὄντες ἐν ταύτῳ στέγει, | σιγῇ δ' ἑτεκτήσαντ' ἀπρόσφθεγτόν μ', ὅπως | δαιτός τ' ὀναίμην πώματός τ' αὐτῶν δίχα, | ἐς δ' ἄγγος ἰδίων ἴσον ἅπασι Βακχίου | μέτρημα πληρώσαντες εἶχον ἡδονήν, (Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 947—954; przekład J. Łanowskiego).

<sup>181</sup> Por. WOLFF 1992: 326: “his pollution is both distanced and incorporated, acknowledged and evaded”; 327: “a kind of religious trick”.

<sup>182</sup> I zarazem najwcześniejszym oraz najważniejszym świadectwem; por. Atenajos, *Uczta Mędr-  
ców* 10.437c—d (= FGrH 325 F 11, Fanodemos z Aten); scholion do *Chmur* Arystofanesa 95; wykaz  
świadectw dotyczących całego festiwalu Antesteriów znaleźć można w: PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>:  
1—8; nawiązania do tego festiwalu w opisie uczty Tyestes (sic!) w *Agamemnonie* (1577—1611) do-  
strzega BOWIE (2007: 343—347).

<sup>183</sup> Z literalnie karnawałową (tradycyjna, błędna etymologia: *carrus navalis*) procesją samego  
Dionizosa; por. PARKE 1977: 109n.; wśród innych szczególnych rytuałów, które prawdopodobnie  
odbywały się podczas *Choes*, wymienić należy również „święte zaślubiny” (ιερός γάμος) Basileusa  
(archonta) i Basiliny (jego żony), zob. PARKE 1977: 112n.; PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 11n.

<sup>184</sup> ἐν τοῖς Χοοσὶν Ἀνθεστηριῶνος μηνὸς [...] δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτήσαντων ἀνιέναι,  
ράμνῳ ἔωθεν ἐμασώντο καὶ πίττηι τὰς θύρας ἔχριον (Focjusz, *Leksykon* s.v. μιὰρὰ ἡμέρα; por. He-



świątyni, z wyjątkiem jednej — po dziś dzień nieodnalezionego sanktuarium Dionizosa „Na Bagnach” (*en limnais*). A zawody w pijaństwie odbywały się dokładnie tak, jak opisuje to Orestes: w milczeniu, każdy przy osobnym stoliku<sup>185</sup>. Święto Dzbanów bowiem to także „dzień nieczysty” (*miara hēmera*)<sup>186</sup>, dzień, w którym wszyscy Ateńczycy wykluczeni zostają z *sacrum* i ze wspólnego biesiadnego stołu. Dzień, w którym wszyscy stają się Orestesami<sup>187</sup>.

W *Ifigenii Taurydzkiej* werdykt Areopagu nie uwalnia jednak matkobójcy od demonów nieczystości. Same Erynie zmieniają niejako swój ontologiczny status: z realnych istot, fizycznie przebywających, stojących na Areopagowym „Kamieniu Nieprzejednania” (*lithos anaideias*)<sup>188</sup>, stają się one — te, które się „zbuntowały” — bytami mentalnymi, istniejącymi jedynie w umyśle Orestesa, który zatrzymują jadem miazmatów. Choć uznany za „sprawiedliwego” (*dikaiois*), wciąż jeszcze nie jest „czysty” (*hosios*), a w każdym razie nie do końca. Jego dotyk ściągać ma nieczystość (*mysos*, *kēlis*) na posąg Artemidy Taurydzkiej<sup>189</sup>. A przynajmniej tak to przedstawia intryga *Ifigenii*, która jednak szuka tylko pretekstu, aby posąg wynieść ze świątyni. Mija się ona zresztą nieco z prawdą, bo Orestes nigdy posągu nie dotknął; nie wspominając już o tym, że był ów posąg od samego początku splamiony krwią nieczystych ofiar ludzkich. Swoją osobą Orestes zarażać ma wszystkich wokół siebie — rytualną nieczystością (*mysos*), rzecz jasna. Tyle że to kolejna intryga

sychios s.v. *μιαρά ἡμέραι*); *Choes* naruszał ściśle rozgraniczenie zmarłych i żywych (np. w postaci pochówku poza murami miasta), które wiązane jest z koncepcją rytualnej nieczystości, por. PARKER 1983: 71; MORRIS 1989: 317n.; SOURVINOU-INWOOD 1995: 433 (choć w innych sprawach polemizuje ona z Morrisem); zwyczaj smarowania smolą drzwi i związane z nim podania niektórzy odnoszą wyłącznie do trzeciego dnia Antesteriów, zwanego *χῦτροι*; por. PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 13n.; PARKE 1977: 116; zob. jednak PARKER 2005: 293nn.

<sup>185</sup> “[...] this was the complete antithesis of the symposium with its sharing of talk or song” (PARKE 1977: 113).

<sup>186</sup> *μιαρά ἡμέρα* (Focjusz, Hesychios s.v.; zob. wcześniej); por. MOULINIER 1952: 112n., 181; BURKERT 1983: 222; PARKER 2005: 294n.; zob. też PADEL 1992: 182nn. (z intrygującym, choć spekulatywnym wpleceniem tego motywu do tekstu *Orestei*, 183n.); według niektórych, wyrażenie *μιαρά ἡμέρα* odnosiło się wyłącznie do dnia *χῦτροι*; por. PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: 13n.; PARKE 1977: 116.

<sup>187</sup> Por. Kallimach, *Aetia* fr. 178.1n. *ἦς οὐδὲ πιθοίγης ἐλάνθανεν οὐδ’ ὅτε δούλοις | ἦμαρ Ὀρέστειοι λευκὸν ἄγουσι χόες*; zob. też BURKERT 1983: 222.

<sup>188</sup> Eurypides wspomina jedynie [ἔ]τερον βάθρον (*Ifigenia Taurydzka* 962), co powszechnie (PLATNAUER 1938: 141; CROPP 2000: 232; KYRIAKOU 2006: 315) uznaje się za nawiązanie do dwóch „mównic” (*βήματα*, tu: *λίθοι*; por. BOEGEHOLD ET AL. 1995: 201) Areopagu, opisanych przez Pausaniasa (*Wędrowka po Helladzie* 1.28.4); ta, którą zajmował oskarżyciel, nazywana była *λίθος ἀναδείας* (nie „bezwstydu”, lecz „nieprzejednania”; zob. LSF s.v. II; por. s.v. *αἰδεῖσις*), ta zaś, na której stał oskarżony — *λίθος ὕβρεως*.

<sup>189</sup> Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 1041; por. τὸ τῶν ξένων μῦθος (1168); εἴπερ γε κηλὶς ἐβαλένιν μητροκτόνος (1200); jak słusznie zauważa KYRIAKOU (2006: 335, 382), sama obecność splamionego *miasma* człowieka w sanktuarium wystarczyła do jego „zanieczyszczenia”; tyle że sanktuarium to od początku było już nieczyste za sprawą ofiar ludzkich, por. Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 380—4; zob. też: KYRIAKOU 2006: 143n.; SOURVINOU-INWOOD 2003: 33n.

Ifigenii, za sprawą której chce trzymać na dystans prostodusznych Taurów, gdy sama przygotowywać będzie ucieczkę — sobie, bratu i Pyladesowi. Taurydzkim pasterzom zresztą „nieczystość” Orestesa wcale nie szkodziła, gdy wcześniej nieświadomi prowadzili go spętanego jak ofiarne zwierzę na ofiarę ludzką. Ze swego *miasma* Orestes ma zostać oczyszczony wodą morską i krwią<sup>190</sup>. To znowu Ifigenia w ten właśnie sposób przygotowuje brata do złożenia w ofierze. Rzecz jasna na niby. A gdy już bohaterom udaje się uciec, Poślaniec ogłasza w finale: „oczyszczenie (*katharmata*) było podstępem”<sup>191</sup>. A słowa te równie dobrze odnoszą się do ogłupiałego władcy Taurów na orchestrze, jak i do samych Ateńczyków na widowni, być może doskonale bawiących się tym sensacyjnym spektaklem. Co więc było prawdą, a co pozorem? Czy Orestes w ogóle obciążony jest rytualną nieczystością? Czy istotnie potrzebuje „oczyszczenia”? A może to właśnie fałszywy rytuał doprowadza wreszcie do prawdziwej *katharsis*<sup>192</sup>, awanturnicza zaś wyprawa po skarby spełnia tu funkcję solennych ofiar krwią od krwi uwalniających? Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że straszliwy paradoks bohatera *Oresteï* obrócony zostaje tu w ajtiologiczny żart<sup>193</sup>. Tylko jego obłęd pozostaje prawdziwy.

## NIECZyste SUMIENIE

Szaleństwo Orestesa w *Ifigenii Taurydzkiej* ma wyraźnie epicki koloryt. Nie tylko dlatego, że wprowadza je do fabuły dramatu narracyjny, „epicki” jego skład-

<sup>190</sup> Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 1223n. (krew ofiar, tym razem jagniąt); 1191nn. (woda morską); por. PARKER 1983: 226n.; zob. też PLATNAUER 1938: 159; nt. dramaturgicznego wykorzystania tego i innych rytuałów zob. SOURVINOU-INWOOD 2003: 301—308, zwł. 302.

<sup>191</sup> δόλια δ' ἦν καθάρματα (Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 1316; przekład J. Łanowskiego); KYRIAKOU (2006: 417) zwraca uwagę na podwójne znaczenie κάθαρμα (por. LSJ s.v.): „purification” (plur.) i „scoundrel” (κάθαρμα = φαρμακός), stąd możliwy ironiczny sens: „the deceitful purification was performed by scoundrels”.

<sup>192</sup> “The invented ‘false’ ritual in fact achieves an actual ‘true’ final purification” (WOLFF 1992: 317); «Dans *Ipihigénie en Tauride*, rien n'est précisé» (AÉLION 1983: 1.151).

<sup>193</sup> Por. ZEITLIN 1990: 146: “disturbing ironies which critically challenge the validity of their Aeschylean model”; ANDERSON 2005: 132: “ironically epitomizes the polluted condition of the hero”; zob. też: CONACHER 1967: 309n.; RIVIER 1975<sup>2</sup>: 117; KITTO 1997: 293 (genologiczne konkluzje tych uczonych nie zawsze są jednak przekonujące; por. MATTHIESSEN 2002: 159; zob. też wcześniej); warto pamiętać, że *Ifigenia* należała do modelowych tragedii Arystotelesa (*Poetyka* 1455a, 1452b, 1454a, 1454b — w tym ostatnim miejscu oceniona bardziej krytycznie); por. PARMENTIER — GREGOIRE: 106—111; LESKY 2006: 471; oprócz rytuałów *Choes* aitiologia tego dramatu dotyczy również ustanowienia kultu Artemidy Tauropolos w attyckim demie Halai Araphenides (1449—61) i w Brauronia (1462—7); por. PARMENTIER — GREGOIRE: 96n.; CONACHER 1967: 304; BURKERT 1985: 152; CROPP 2000: 50—55, 262nn.; SOURVINOU-INWOOD 2003: 36n.; KYRIAKOU 2006: 455—461; nt. festiwalu Brauronia zob. PARKE 1977: 139; PARKER 2005: 228—249.

nik, którym była mowa posłańca (*rhēsis angelikē* — rolę tę odgrywa tu postać Wolarza). Szał, który zysują na bohatera niewidzialne Erynie, skutkuje bowiem prawdziwie „heroiczną” rzezią bydła, narzucającą od razu skojarzenia z *Ajasem* Sofoklesa, który z kolei motyw ten zaczerpnął prawdopodobnie z zaginionej *Małej Iliady* lub *Etiopidy*. Narracja Wolarza nie stroni jednak od klinicznych czy raczej *quasi*-klinicznych detali. Drżące ręce, urojenia, na koniec zaś utrata przytomności i toczona z ust piana<sup>194</sup>. Wszystko to i wiele więcej przedstawione zostaje również w późniejszym o kilka lat *Orestesie*; tym razem w akcji.

Na rozkładanym łożu leży śpiący Orestes<sup>195</sup>. Ten dosłownie kliniczny (uwzględniając grecki źródłosłów) początek sztuki to więcej niż tylko niezwykle obraz sceniczny<sup>196</sup>. To *pathos* kształtujące ramy dramatu w pierwszym niejako jego „akcie”, obejmującym prolog, parodos i pierwsze epejsodion. Ów pierwszy „akt” *Orestesa* to bowiem dramat szpitalny, którego protagonista nie jest już nawet opętany bohaterem z bronią w ręku, siekącym na oślepie nieszczęsne bydłeta, lecz człowiekiem obłożnie chorym, niemogącym wstać o własnych siłach, zależnym od siostry, która opiekuje się nim, ociera z ust pianę, a w chwili szaleństwa potrafi go także fizycznie powściągać.

„Oimoi, o bracie, czy ci się mąca...” — Orestes widzi trzy jędze, „z krwawym obliczem, do węzy podobne”<sup>197</sup>. Za jedną z nich bierze zresztą swoją siostrę próbującą okiełznać miotający nim szal. „Daj mi łuk z rogu, Loksjas go darował” — wyimaginowaną, zaczarowaną bronią odpędza prześladowające go Erynie — „Czy nie słyszycie? Nie widzicie? Strzały pierzaste lecą z potężnego łuku”...<sup>198</sup> Nikt nie widzi, prócz samego Orestesa. Łuk, dar Apollona, to motyw sięgający *Oresteji* Stezychora, zaginione go poematu lirycznego z pierwszej połowy VI wieku, w którym zmaganie bohatera z Eryniami miało postać heroicznej, fizycznej walki człowieka

<sup>194</sup> Odpowiednio: Eurypides, *Ifigenia Taurydzka* 283 (ὠλένας τρέμων ἄκρας), 285nn., 307, 308; opis ten często zestawia się z wyobrażeniem szalu tytułowego bohatera *Oszalałego Heraklesa* (867—70, 930—1009); zob. AÉLION 1983: 2.242n.; CROPP 2000: 193n.; por. MATTHIESSEN 2002: 163; HARTIGAN 1987 dotyczy wielu problemów, wbrew pozorom szaleństwo nie należy tu jednak do najważniejszych; w „symptomach” Orestesa i Heraklesa dostrzega się niekiedy opis epilepsji; por. PORTER 1994: 300; KYRIAKOU 2006: 119n.

<sup>195</sup> Didaskalia J. Łanowskiego; πρὸς τὰ τοῦ Ἀγαμέμνονος βασιλεία ὑπόκειται Ὀρέστης κάμνων καὶ κείμενος ὑπὸ μανίας ἐπὶ κλινιδίου, ὃν προσκαθέζεται πρὸς τοὺς ποσὶν Ἡλέκτρα (*Argumentum* do *Orestesa*); por. Eurypides, *Orestes* 227, 311.

<sup>196</sup> Nt. symptomów choroby Orestesa w tej tragedii zob. CHAPOUTHIER — MÉRIDIER 17n.; SMITH 1967 (zwł. 298); BURNETT 1971: 197; BOROWSKA 1981: 415; AÉLION 1983: 2. 244n.; ROMILLY 1986: 87; PORTER 1994: 301—313; por. też MATTHIESSEN 2002: 214; CZERWIŃSKA 2005: 838.

<sup>197</sup> οἱμοί, κασίγνητ’, ὅμμα σὸν ταρασσεται (Eurypides, *Orestes* 253); τὰς αἵματωπούς καὶ δρακοντώδεις κόρας (256; oba cytaty w przekładzie J. Łanowskiego); odniesienia do innych opisów “whirling eyes” i Erynii w tragedii greckiej podaje WILLINK 1986: 127.

<sup>198</sup> δὸς τόξα μοι κερουλκά, δῶρα Λοξίου (Eurypides, *Orestes* 268); οὐκ εισακούετ’; οὐχ ὁρᾷ ἐκηβόλων τόξων περωτὰς γλυφίδας ἐξορμωμένας; (273nn.; oba cytaty w przekładzie J. Łanowskiego).

z demonami. Podobnie jak same Erynie, tak i delficki łuk jest jednak w *Orestesie* wytworem udręczonej jaźni. Heros Stezychora stał się cierpiącym chorym. Cierpiącym na *miasma*<sup>199</sup>.

Paradoksy rytualnej nieczystości, w których pogrążony zostaje tytułowy bohater *Orestei*, wywołuje wyjątkowy charakter jego zemsty. To nie tylko katartyczne zgładzenie „nieczystości tej ziemi”, która wypila krew Agamemnona, lecz także zbrodnia na „krwi własnej”, „od której nie ma oczyszczenia”. Umożliwia je dopiero fizjologiczny argument Apollona. W *Orestesie* tymczasem zemsta, niczym brudna katartyka Heraklita, zawsze obciąża mściciela kolejnym *miasma*, od którego uwolnić można miasto jedynie wygnaniem. Tak przynajmniej przedstawia ją Tyndareos, po raz kolejny dając dowód swej retorycznej biegłości:

Bo zawsze ktoś byłby uwikłany w mord | ostatnią plamiąc nieczystością (*miasma*) ręce<sup>200</sup>.

Nawet w tej tragedii rytualny status matkobójcy dopuszcza jednak pewną ambiwalencję. Jest on — co Orestes sam podkreśla — zarazem *hosios* i *anosios*. Jego współobywatele w (demokratycznej) większości — *votum separatum* zapewne złożyliby Diomedes i poczciwy rolnik, o których opowiada później Posłaniec — skłaniają się jednak ku tej drugiej opcji:

Uchwała Argos zabrania nas przyjąć | Pod dach, ogniska użyczyć, rozmawiać (*prospōnein*) | z matkobójcami...<sup>201</sup>

Wykluczony nie tylko z *sacrum*, lecz także ze społeczeństwa, z pozostającej pod pieczę bogów sfery publicznej; krótko mówiąc: *anosios*. Najbardziej wyrazistą tego wykluczenia manifestacją jest właśnie milczenie<sup>202</sup>, które też stosownie do rytualnych wymogów zostało zadekretowane. Stąd zapewne wyrzut Tyndareosa, gniewnego dziadka matkobójcy, pod adresem swego zięcia Menelaosa, którego przyłapał na rozmowie z Orestesem:

<sup>199</sup> Na anachroniczną niekompatybilność heroicznego motywu „delfickiego łuku” z rzeczywistością świata przedstawionego *Orestesa* zwraca uwagę ZEITLIN (1980: 54).

<sup>200</sup> ἀεὶ γὰρ εἰς ἔμελλ’ ἐνέξεσθαι φόνωι, | τὸ λοίσθιον μίαιμα λαμβάνων χερσὶν (Eurypides, *Orestes* 516n.); nt. znaczenia ἐνέξεσθαι zob. LSJ s.v. ἐνέχω II.2; sens ten wydaje się lepiej odpowiadać całości niż inne, przyjmowane niekiedy znaczenia: «exposé au meurtre» (CHAPOUTHIER — MÉRI-DIER); „stałby przed śmiercią” (Łanowski); „passibile di una punizione” (BENEDETTO 1965: 108); zgodnie z konwencjonalną doktryną rytualnej nieczystości niektóre zabójstwa były „czyste”, o czym Tyndareos nie wspomina.

<sup>201</sup> ἔδοξε δ’ Ἀργεὶ τῷδε μήθ’ ἡμᾶς στέγαις, | μὴ πυρὶ δέχεσθαι, μὴδὲ προφωνεῖν τινα | μητροκτονούντας (Eurypides, *Orestes* 46nn.; przekład J. Łanowskiego); ἔδοξε (z datiwem) to, jak zauważa WILLINK (1986: 90), typowa formuła dekretów greckich *poleis*.

<sup>202</sup> Por. Eurypides, *Oszalały Herakles* 1218nn.; *Ifigenia Taurydzka* 951; Ajschylos, *Eumenidy* 448; Eurypides fr. 1008 Kn; MONTIGLIO 2000: 17nn.; PARKER 1983: 350, 371 i p. 6.

Ty z nim, nieczysty(m) (*anosion kara*), mówisz, Menelaju?<sup>203</sup>

Składniowa niejednoznaczność tej wypowiedzi to niejako efekt zakażnej natury greckiego *miasma*. Czy derogatywny epitet „nieczysta głowa” (*anosion kara*) dotyczy Orestesa (bardziej prawdopodobne), splamionego krwią matkobójcy, z którym nie wolno rozmawiać? A może odnosi się on do samego Menelaosa, który niefortunną rozmową, ulegając szlachetnym skądinąd pobudkom, „zaraził się” od bratanka rytualną nieczystością?<sup>204</sup> I jedno, i drugie rozumienie opiera się na tym samym założeniu. Rozmowa z tym, kogo *miasma* wyklucza ze społeczności, jest zaraźliwa. Stąd wskazane jest profilaktyczne milczenie wobec „nieczystej głowy”, bo kto do niego się nie zastosuje, sam na ten epitet zasłuży. Kontruując niejako to właśnie założenie (i tym samym dobitnie potwierdzając jego ogólną zasadność), Helena, niesławna żona Menelaosa, jeszcze w prologu zwraca się do Elektry:

To, że do ciebie mówię, mnie nie splami (*miainomai*) | ten błąd (*hamartian*) przerzucę na boga, Fojbosa<sup>205</sup>.

Helena z reguły nie cieszyła się szczególnym uznaniem ateńskich tragiczków. Eurypidesowy *Orestes* jest zaś jedną z bardziej wymownych ilustracji owej tendencji, co też sprawia, że trudno przypisać tej postaci rolę moralnego czy religijnego autorytetu<sup>206</sup>. Tę samą jednak odpowiedź, popartą tym samym uzasadnieniem, słyszymy wszakże z ust Kastora, pojawiającego się na machinie w eksodos *Elektry*:

**X:** Synowie Zeusa, czy mi się godzi (*themis*) | zwrócić się do was z pytaniem? | **Kastor:** Godzi się (*themis*), ta rzeź (*sphagiois*) cię nie plami (*mysarois*) | **Y:** Wolno i mnie, Tyndarydzi? | **Kastor:** I tobie, Na Feba składam ten czyn morderczy (*phonian*)<sup>207</sup>.

<sup>203</sup> Μενέλαε, προσφθέγγη νιν, ἀνόσιον κάρα; (Eurypides, *Orestes* 481; przekład J. Łanowskiego).

<sup>204</sup> Tak WILLINK (1986: 165), zwracając uwagę na fakt, iż *kara-phrases* nie stoją nigdy w apozycji do akkusatiwu (προσφθέγγη νιν), bardzo często natomiast występują w takim związku z wokatiwem (Μενέλαε).

<sup>205</sup> Προσφθέγμασιν γὰρ οὐ μιαίνομαι σέθεν, | ἐς Φοῖβον ἀναφέρουσα τὴν ἀμαρτίαν (Eurypides, *Orestes* 75n.; przekład J. Łanowskiego); por. ὥς μὴ μύσος με ὦν βάληι προσφθεγμάτων (*Oszalały Herakles* 1281).

<sup>206</sup> Por. PARKER 1983: 311 (“glib moral laxity”); GIBERT 2003: 188; por. jednak Eurypides, *Oszalały Herakles* 1233n. (Tezeusza niepodobna podejrzewać o “moral laxity”).

<sup>207</sup> **X.** ὦ παῖδε Διός, θέμις ἐς φθογγὰς | τὰς ὑμετέρας ἡμῖν πελάθειν; | **Ka.** θέμις, οὐ μυσαροῖς τοῖσδε σφαγίοις [...] | **Y.** κάμοι μύθου μέτα, Τυνδαρίδαι; | **Ka.** καὶ σοί· Φοῖβωι τήνδ’ ἀναθήσω | πρᾶξιν φοινίαν (Eurypides, *Elektra* 1292–7; przekład J. Łanowskiego).

Kim są „niewiadome” tego dialogu? W manuskryptach X to Orestes, Y zaś to w jednym znowu on, a w drugim jego siostra Elektra<sup>208</sup>. Najmniej przekonująca zdaje się identyfikacja obu niewiadomych z Orestesem: po co miałby on pytać dwa razy o to samo?<sup>209</sup> Przypisanie drugiej wypowiedzi (Y) Elektrze nie rozwiązuje jednak wszystkich wątpliwości. Już renesansowi wydawcy (Victorius) zwrócili bowiem uwagę na fakt, iż pierwsza odpowiedź Kastora: „ta rzeź cię nie plami” — wydaje się w najlepszym wypadku niestosowna w odniesieniu do matkobójcy<sup>210</sup>, którego wygnanie zaledwie przed chwilą jednoznacznie zapowiedział:

Sam opuść Argos — bo już ci nie wolno | deptać tej ziemi, gdyś zabił swą matkę.  
| Okrutne Kery, psiookie boginie | będą cię tropić (*trochēlatēsous[i]*), błędnego  
szaleńca<sup>211</sup>.

Erynie wprawdzie nie są tu nazwane po imieniu, z czego niektórzy wyciągają raczej błędne wnioski, iż są one w tej tragedii zupełnie nieobecne; „psiookie Kery” to bowiem nader wymowna ich peryfrazja, ich pościg zaś, opisany równie sugestywnym czasownikiem *trochēlatein*, nie pozostawia wątpliwości co do zakresu ich „funkcji”<sup>212</sup>. „Będę ścigany (*pheuxomai*) jako matkobójca, choć wcześniej byłem czysty (*hagnos*)”<sup>213</sup> — mówi sam Orestes jeszcze przed dokonaniem zemsty.

<sup>208</sup> Jedyne dwa kodeksy, zawierające *Elektrę* (i inne tragedie „alfabetyczne”), L i P, rozpisują ten dialog następująco — L: 1292n. Orestes; 1294 Dioskurowie; 1295 Elektra; 1296 NN; P: 1292n. Orestes; 1294 Dioskurowie; 1295 Orestes; 1296 Dioskurowie (Διόσκ.); por. BASTA-DONZELLI 1991: 29, zob. też app. crit. w wydaniu tejże.

<sup>209</sup> SLINGS (1997: 161nn.) za sugestią DENNISTONA (1939: 208) proponuje uznać θέμις οὐ μυσαρῖς za ogólne stwierdzenie (nieadresowane wyłącznie do X), które parafrazuje: “we may be addressed by those who are not polluted”; cały dialog przybierałby tym samym atrakcyjny schemat prowadzący od ogółu (θέμις οὐ μυσάρῖς...) do konkretnego (κάμοι μύθου μέτα...); słabością tej propozycji jest jednak fakt, iż stwierdzenie θέμις οὐ μυσάρῖς ma również charakter bardzo partykularny, a to za sprawą wyrażenia τοῖσδε σφαγίοις — „tymi tu rzeźniami”; zgodnie z sugestią Slingsa, cały dialog musiałby brzmieć następująco: „godzi się tym, których ta (tutaj) rzeź nie plami”, co słysząc, sprawca tej właśnie rzezi pyta niedorzecznie po raz drugi: „czy i mnie zatem wolno”, Kastor zaś jeszcze niedorzecznie zmienia zdanie: „tak, oczywiście, bo tu Feb zawinił”; dochodzimy zatem do wniosku, że jedynym, któremu nie godzi się (*themis*) rozmawiać z Kastorem, jest... sam bóg delficki.

<sup>210</sup> “[...] unwillingness to believe that the Dioscuri could really mean that Orestes and Elektra are not μυσαρῖοι” (KOVACS 1985: 311); por. MOULINIER 1952: 196n. nt. nieczystości Orestesa.

<sup>211</sup> σὺ δ’ Ἄργος ἐκλίπ’· οὐ γὰρ ἔστι σοὶ πόλιν | τήνδ’ ἐμβατεύειν, μητέρα κτείναντα σὴν. δειναὶ δὲ Κῆρες σ’ αἱ κυνώπιδες θεαὶ | τροχληατήσουσ’ ἐμμανὴ πλανώμενον (Eurypides, *Elektra* 1250—53; przekład J. Łanowski).

<sup>212</sup> Nieobecne: STEVENS 1978: 116; por. też KOVACS 1985: 314, p. 23; nt. tożsamości wspomnianych tu Ker i Eryni zob. CROPP 1988: 184, ad 1252; por. WÜST 1956: 88n., 115; LLOYD-JONES 1989: 5; nt. nazewnictwa niedookreśloności całej tej grupy bóstw chtonicznych zob. HENRICHS 1991, 1994; τροχληατεῖν: zob. Eurypides, *Orestes* 35; *Ifigenia Taurydzka* 82.

<sup>213</sup> μητροκτόνος νῦν φεύξομαι, τόθ’ ἄγνός ὢν (Eurypides, *Elektra* 975).



Być może zatem należałoby Orestesa wyłączyć zupełnie z tego dialogu: obciążony straszliwym *mysos* matkobójstwa zachowuje wobec swych ubóstwionych wujów, Dioskurów, nabożne milczenie, zgodnie z obyczajem, o którym mówi bohater Ajschylosa: „*palamnaios* winien milczeć”<sup>214</sup>. Konsekwentnie więc pierwsze z owych pytań przypisuje się chórowi (tj. przodownicy chóru), drugie zaś, według jednego z manuskryptów, Elektrze. Przynajmniej dwa zastrzeżenia — jedno formalne, drugie „merytoryczne” — budzi jednak to eleganckie dopasowanie tekstu *Elektry* do konwencjonalnej mechaniki rytualnej nieczystości. Zastrzeżenie formalne — chór nigdy w zachowanych tragediach nie nawiązuje rozmowy z bóstwem *ex machina* — niekoniecznie musi być rozstrzygające: nie znamy żadnej „reguły”, która by tym rządziła, a formułowanie takowych na podstawie nader skromnej spuścizny dramatycznej klasycznej Grecji pozostanie zawsze ryzykowną spekulacją. Zastrzeżenie merytoryczne natomiast wydaje się nie do ominięcia. W tym bowiem dramacie — jedynej spośród wszystkich zachowanych tragedii rodu Atrydów — Elektra również zabija. Co więcej, to właśnie ją, a nie Orestesa, chór obarcza moralną odpowiedzialnością za matkobójstwo:

Znów, znów zamysły (*phronēma*) twoje | odmieniły się z wiatru powiewem. Teraz masz myśli zbożne (*phroneis hosia*), a przedtem | nie miałaś — do okropnego czynu | popchnęłaś brata, choć nie chciała!<sup>215</sup>

Fakt, iż chór posługuje się tu językiem rytualnej nieczystości, wydaje się nie bez znaczenia. Pożądając śmierci matki i judząc do niej brata, Elektra nie miała „czystych” (*hosia*) myśli. Dopiero teraz, już po krwawym dziele, przychodzi na nią odmiana, wyrażona charakterystyczną dla tragedii (w tym także rodu Atrydów) metaforą wiatru. Jedno i drugie spośród rodzeństwa splamione jest tu matkobójstwem, choć duchowa „nieczystość” *Elektry* zdaje się większa niż jej brata. Z pewnością jedno i drugie rozmawia w finale z boskim stryjem, pytając, każde z osobna, o rytualne przyzwolenie (*themis*) na zwrócenie się doń wprost. Jedno i drugie wreszcie zostaje prawdopodobnie „rozgrzeszone”, ponieważ wina nie jest ich, lecz Apollona, i choć ręce mają wciąż splamione, to ich „umysły” (*phrenes*), przynajmniej teraz, pozostają „czyste”<sup>216</sup>.

<sup>214</sup> ἄφθογον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος (Ajschylos, *Eumenidy* 448); zob. wcześniej.

<sup>215</sup> πάλιν πάλιν φρόνημα σὸν | μετεστάθη πρὸς αὔραν· | φρονεῖς γὰρ ὅσα νῦν, τότ' οὐ | φρονοῦσα, δεινὰ δ' εἰργάσω, | φίλα, κασίγνητον οὐ θέλοντα (Eurypides, *Elektra* 1201–5; przekład J. Łanowskiego); kodeksy przypisują tę wypowiedź Orestesowi, we współczesnych wydaniach (PARMENTIER — GREGOIRE; DIGGLE; KOVACS; BASTA-DONZELLI) jednak konsekwentnie przyjmowana jest propozycja Campera, który przypisuje ją Orestesowi; por. Eurypides, *Elektra* 1183: αἰτία δ' ἐγώ; nt. winy *Elektry* zob. STOESSL 1956: 83 (który 1292n. przypisuje Orestesowi; 1295 zaś Elektrze).

<sup>216</sup> To, oczywiście, treść zarzutu tytułowego Orestesa pod adresem stryja, Menelaosa: Με. ἀγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας. Op. ἀλλ' οὐ τὰς φρένας. (Eurypides, *Orestes* 1604); za *locus classicus* tego toposu uchodzą słynne słowa Fedry: χεῖρες μὲν ἀγναί, φρήν δ' ἔχει μίασμά τι (*Hippolytos* 317; por.

## ZARAZKI SZALEŃSTWA

Myśli, nie ręce. W *Elektrze* Eurypidesa krew i jej miazmaty wydają się nie przylegać do dłoni mordercy. Nawet Erynie, „psiookie Kery”, o których wspomina Kastor, sprawiają wrażenie sterylnych, choć jako całość dramat ten nie szczędzi drastycznych szczegółów odwetowych zabójstw. Ajgistos miota się w konwulsjach, w kałuży własnej krwi, przelanej w sanktuarium, a do tego w szkaradnej parodii rytuału ofiarniczego, w której jemu samemu przypada rola ofiarnego zwierzęcia, zabójcy zaś — rzeźnika-ofiarnika<sup>217</sup>:

Kiedy się pochylił | twój brat się podniósł na palcach i ciął go | w kręgosłup i tak  
przełamał mu plecy. | Miotał się ciałem do góry i na dół | jęczał w agonii i we  
krwi (*phonōi*) się tarzał<sup>218</sup>.

Orestes nie wydaje się jednak przejmować ewentualnymi skutkami ubocznymi tego wyjątkowo krwawego zabójstwa. I chyba trudno mu się dziwić. Zgładził wszak uzurpatora i tyrana (choćby i uprzejmego!). Jak Harmodios i Aristogeiton,

1448, lekcje niektórych kodeksów: φρένα; innych — przyjęte przez BARRETTA 1964 i DIGGLE'A — χέρα); nt. koncepcji interioryzacji zjawiska rytualnej nieczystości i jego kluczowych pojęć (ὄσιος, ἄγνος, κάθαρος, μιαιώτης) zob. PARKER 1983: 322nn. (który zwraca uwagę na jej nowatorstwo); por. też BARRETT 1964: 218 (“a recent development”); zob. także MOULINIER 1952: 168nn. (czystość intelektualna), 183n. (nieczystość duchowa), 201n. (drobiazgowo i nie do końca przekonująca egzegeza *Hippolytosa* 317).

<sup>217</sup> Właściwym terminem oznaczającym rzeźnika-ofiarnika jest μάγειρος, którego w tym miejscu nie ma (zob. dalej); w mowie posłańca pojawia się jednak niedwuznaczne nawiązanie do jego synonimu ἄρταμος (ὄσις ταύρων ἄρταμει κάλως — Eurypides, *Elektra* 816), śmierć zaś Ajgistosa jest niemal technicznym opisem zajęcia, którym trudnił się ἄρταμος/μάγειρος, por. Oppian, *Halieutica* 2.622: ἄρταμος πᾶς σφαγεὺς καὶ φονεὺς, κυρίως δ' ὁ μάγειρος, ὁ κατ' ἄρθρα τέμνων; διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ (Platon, *Fajdros* 265e); biorąc pod uwagę szczególną funkcję, którą wypełniał μάγειρος podczas rytuału βουφονία, J.R. PORTER (1990: 277) w opisie śmierci Ajgistosa dostrzega właśnie nawiązanie do tego obrzędu; por. też EASTERLING 1988: 102nn.; DEFORGE 1997: 220n.; HENRICHs 2000: 178: “sacrificial chaos”; GRAF 2007: 63.

<sup>218</sup> τοῦ δὲ νεύοντος κάτω | ὄνυχας ἔπ' ἄκρους στᾶς κασίγνητος σέθεν | ἐς σφονδύλους ἔπεισε, νωταῖα δὲ | ἔρρηξεν ἄρθρα. πᾶν δὲ σῶμ' ἄνω κάτω | ἡσπαιρεν ἡλέλιξε δυσθνήσκων φόνωι. (Eurypides, *Elektra* 839—843); ἡλέλιξε (w znaczeniu “whirl round” etc., LSJ s.v. A1; por. CROPP 1988: 157; SLINGS 1997: 157) jest emendacją lekcji kodeksów ἡλάλαξεν (“cry, shout”, podobnie jak ἐλελίξω LSJ B); EASTERLING (1988: 104), przyjmując tę ostatnią wersję, dostrzega w tym sens kolejnej perwersji rytuału, gdyż “at ‘normal’ sacrifices it was most important that the victims should *not* cry, since they were supposed to be going willingly to the sacrifice”; według J.R. PORTERA (1990: 168—175), obraz ofiarnika stojącego na palcach i unoszącego nad głową topór to charakterystyczna ilustracja greckiego rytuału; obraz Ajgistosa „tarzającego się” we krwi kreśli już Pindar (*Oda Pytyjska* XI, 37: θῆκε [...] ἐν φοναίῃ; por. wymowny przekład Szastyńskiej-Siemion: „wytarzał we krwi”).

herosi ateńskiej demokracji i bohaterowie pieśni biesiadnych, którzy, jak głosi jedna z nich, również dokonali swego krwawego dzieła podczas ofiarnej uczty Ateńczyków. A zgodnie z ateńskim prawem tyranobójca pozostawał „czysty” (*hosios*). Gdy więc zmasakrowane (raczej w wymiarze werbalnym niż teatralnym) zwłoki Ajgistosa leżą jeszcze gdzieś u stóp Orestesa, on sam ma dobre powody, by nie-dwuznacznie sugerować, że nie ciąży na nim zmaza, że jest *hagnos*: dosłownie wolny od płamiącej krwi, której kałuże pozostawił po sobie w sanktuarium. Krwi „tyrana”, rzecz jasna.

Drugie zabójstwo tej tragedii dokonuje się wewnątrz budynku scenicznego (*skēnē*), do którego Klytajmestra wchodzi prowadzona przez Elektrę w kolejnej złowrogiej parodii rytuału ofiarniczego<sup>219</sup>. Po śmiertelnych okrzykach Elektra i Orestes wychodzą dosłownie unurzani (*pephrymenoi*) we krwi ofiary (*neophonoi en haimasin*)<sup>220</sup>. We krwi matki. Ta krew nie może nie zarażać, co zresztą dobitnie stwierdza wcześniej sam matkobójca: nie będę już „czysty” (*hagnos*). Na scenie pojawiają się też (są „wytaczane” — na ekkyklemacie) skrwawione zwłoki Klytajmestry i Ajgistosa (którego trupa zawłókł wcześniej do wnętrza *skēnē* Orestes):

Io, Ziemio i Dzeusie widzący wszystko, | co czynią ludzie, | spójrzcie na krwawe  
(*phoinia*) nieczyste (*mysara*) dzieło | mordu, tych dwoje ciał | leżących na ziemi  
po ciosie<sup>221</sup>.

Te właśnie nieczyste (*mysara*), krwawe (*phonia*) dzieła okazują się jednak niezakaźne, co mocą swego autorytetu potwierdzają Dioskurowie. „Ta rzeź cię nie plami”. Nawet najgorsza krew nie jest groźna, jeśli tylko myśli są „czyste” (*hosia*).

Z tak niekonwencjonalnym — jeśli istotnie takim właśnie jest! — ujęciem problemu rytualnej nieczystości nie spotykamy się nawet w (prawdopodobnie) póź-

<sup>219</sup> θύσεις γὰρ οἶα χρὴ σε δαίμοσιν θύῃ. | κανοῦν δ' ἐνήρκται καὶ τεθηγμένη σφαγίς, | ἥπερ καθεῖλε ταῦρον, οὗ πέλας πεσῇ | πληγεῖσα (Eurypides, *Elektra* 1141nn.); pomijając oczywiste aluzje (θύσεις — „złożysz ofiarę”; τεθηγμένη σφαγίς — „zaostrzony nóż ofiarny”), wskazać należy też formułę κανοῦν ἐνήρκται będącą metonimicznym określeniem rozpoczęcia ofiary, por. LSJ s.v. ἐνάρχομαι; DENNISTON 1939: 147; EASTERLING 1988: 107n.

<sup>220</sup> οἶδε μητρὸς νεοφόνους ἐν αἵμασιν πεφυρμένοι βαίνουσιν ἐξ οἴκων πόδα (Eurypides, *Elektra* 1171n.); por. RIVIER 1975<sup>2</sup>: 119; zob. też przekład w: PARMENTIER — GREGOIRE («tout souillés [wyróżn. — J.K.] du sang frais de leur mère»); „nie będę czysty”: μητροκτόνος νῦν φεύξομαι, τόθ' ἄγνός ὢν (Eurypides, *Elektra* 975).

<sup>221</sup> ἰὼ Ἰᾶ καὶ Ζεῦ πανδερκέτα | βροτῶν, ἴδετε τὰδ' ἔργα φόνι-| α μυσάρᾳ, δίγωνα σώματ' ἐν | ἔχθονι κείμενα πλαγαῖτ' (Eurypides, *Elektra* 1177—80; przekład J. Łanowskiego); 1180 uznawany jest za zepsuty (DIGGLE; BASTA-DONZELLI; por. DENNISTON 1939: 185: “metrically impossible”) ze względu na brak metrycznej responsji z odpowiadającym mu 1193; DIGGLE (1977: 123n.) proponuje χθονὶ κεχυμένα πλαγαῖ «διπλαῖ».

niejszym *Orestesie*, owym „dramacie sumienia”. Triada wymaginyowanych Erynii, „kapłanek podziemi”<sup>222</sup> prześladowujących tutaj tytułowego bohatera, choć bliska orfickiemu obrazowi „aniołów udręki”, pozostaje mimo to w ścisłym związku z rytualną nieczystością, przede wszystkim zaś z samą krwią. To boginie „o krwawych obliczach” (*haimatōpoi*), upostaciowane „szaleństwa” (*maniai*) i — być może — personifikowane „zemsty” (*timōriai*) — za krew matki — wzbudzające „krwią bliskich” (*syngenēs phonos*) „szały” (*bakcheousi*) w *Orestesie*<sup>223</sup>. Sama krew jest tu swoistym patogenem obłędu; obłędu, którym można się zarazić, przed czym przestrzega Pyladesa Orestes: „żebyś i ty w mój szal nie wpadł”<sup>224</sup>. To krew „wpędza w szal” (*anabakcheuei*) i „ściga” (*trochēlatei*) tutaj matkobójcę. W *Elektrze* w ten sam sposób prześladować (*trochēlatēsousi*) go będą Erynii, „psiookie Kery”, choć tym razem nie towarzyszą im już obrazy i metafory krwi. Bo to właśnie krew, naczynająca nieczystością, pozostaje w *Orestesie*, jak pisze Ch. Willink, „nie tylko przyczyną karzącego szału, lecz także jego istotą”<sup>225</sup>. To nie tylko problem „moralny”, lecz również medyczny.

Każda krew budzić może bowiem szaleństwo, nie tylko krew matki. Nawet tyranobójstwo, „polityczna terapia” państwa wywoływać może w tragedii te niepożądane „skutki uboczne” u wyzwoliciele<sup>226</sup>. Najbardziej wymowną tego ilustracją jest szaleństwo Eurypidesowego Heraklesa, ściślej zaś mówiąc, wstępne — i błędne — rozpoznanie, które jego symptomom stawia ojciec herosa: „czy może krew (*phonos*) cię w obłęd pędzi świeżo zabitych?”<sup>227</sup> Zgłodzonym tyranem, tyranem, chciałoby się powiedzieć, *par excellence*, jest tu Lykos, bodaj najbardziej odrażający nikczemnik w całej — zgoła niemałej — galerii niegodziwców goszczących

<sup>222</sup> ἐνέρπων ἰέπειαι (Eurypides, *Orestes* 261); por. WILLINK 1986: 129 (‘‘ἰέπειαι has added connotations of blood’’); „dramat sumienia”: CHAPOUTHIER — MÉRIDIÉ: 11 («drame de conscience»).

<sup>223</sup> αἱματωποί: Eurypides, *Orestes* 256, dosł. o „krwawych oczach”; por. Ajschylos, *Ofiarnice* 1057; *Eumenidy* 54; WEST 1987: 199; μανίαι: Eurypides, *Orestes* 37, 400; por. WILLINK 1986: 87; zob. też WÜST 1956: 89, 133, 137; BROWN 1984: 262, p. 15; HENRICHS 1994: 53; βακχεύουσι συγγενῇ φόνον: Eurypides, *Orestes* 411; por. 831—7; „zemsty” (τιμωρίαι) to lekcja kodeksów w. 400, w miejsce której konsekwentnie przyjmowana jest emendacja τιμωρίαν; Erynii były jednak nazywane ποιναί (por. *Eu.* 323; *Cho.* 936, 947; zob. też WÜST 1956: 90n.).

<sup>224</sup> εὐλαβοῦ λύσης μετασχεῖν τῆς ἐμῆς (Eurypides, *Orestes* 793; przekład J. Łanowskiego); por. WILLINK 1986: 209; WEST 1987: 237; PARKER 1983: 129, 308n.; μετέχειν pojawia się w pismach medycznych jako określenie zapadania na chorobę; por. Hippokrates, *O chorobach kobiecych* 1.62 (μετέχουσι τῶν νοσούντων); *O powietrzach, wodach i miejscach* 6 (νοσευμάτων πάντων μετέχειν); por. też HARTIGAN 1987: 130.

<sup>225</sup> “[...] the polluting ‘blood’ is not simply the cause of the punitive ‘madness’, but also its essence” (WILLINK 1986: 153).

<sup>226</sup> “Tyran-killing as a therapeutic stasis” (OBER 2003); nt. prawnego wymiaru tyranobójstwa zob. wcześniej („prawo Demofantosa”; prawo Eukratesa); por. też RAAFLAUB 2003: 69—77.

<sup>227</sup> οὐ τί που φόνος σ’ ἐβάκχευσεν νεκρῶν | οὐδ’ ἄρτι καίνεις (Eurypides, *Oszalały Herakles* 966n.; przekład J. Łanowskiego); por. BOND 1981: 315; z *Ofiarnicami* 1055n. zestawia to miejsce WILAMOWITZ 1895: 2.214.

w dramatach Eurypidesa, przy którym Ajgistos z *Elektry* istotnie wydawać się może uprzejmym dżentelmenem.

Te same objawy w podobnych, choć w istocie bardzo różnych, okolicznościach dostrzega chór Ajschylosowych *Ofiarnic* u Orestesa, zmagającego się tu z początkiem szaleństwa, które każe mu widzieć wokół siebie Erynie matki. To „zjawy” (*doxai*) — pocieszają go tytułowe ofiarnice — typowy skutek uboczny, chciałoby się powiedzieć, „wyzwolenia polis”<sup>228</sup>:

Krew świeża na twych dłoniach nie obeschła jeszcze | stąd owo pomieszanie, co ci myśl zamracza<sup>229</sup>.

To jednak nie przejściowa pomroczność dręczy Orestesa. Gdy szaleństwo ustąpi, Erynie przybiorą cielesną postać, a terapeutyczne tyranobójstwo okaże się kolejnym morderczym obłędem<sup>230</sup>. Zagłada i szal stają się jednym, a „obiektywny” i „subiektywny” sens *atē* zazębiają się z sobą w niemożliwy do rozdzielnego ich wypreparowania sposób.

## BIESIADA Z ERYNIĄ

To nie pierwszy w *Orestei* przykład obłędu wywołanego krwią. „To krwi kapiącej odurza myśl dzieło”<sup>231</sup>. Dzieło Klytajmestry, zroszonej niczym żyzna bruzda ziemi „czarnym deszczem” krwi Agamemnona, którą, być może, czyniła przewrotne toasty. Krwawe toasty na pewno zaś wznoszą Erynie, które w profetycznym natchnieniu dostrzega w domu Cassandra i które wraz z zemstą Orestesa wychylają trzeci krwawy kielich:

<sup>228</sup> Nt. tej sceny *Ofiarnic* i „mentalnej” obecności Erynii zob. BROWN 1983: 17–22; por. ROMILLY 1958: 90n.; zob. też CHODKOWSKI 1975: 88n.

<sup>229</sup> ποταίνιον γὰρ αἵμά σοι χειροῖν ἔτι | ἐκ τῶνδὲ τοι παραγμὸς εἰς φρένας πίτνει. (Ajschylos, *Ofiarnice* 1055n.; przekład S. Srebrnego); nt. porównania „rzeczywistych” Erynii Ajschylosa i Erynii „sumienia” w *Orestesie* zob. BOROWSKA 1981.

<sup>230</sup> Niektórzy (BROWN 1983: 24, 26) zakładają, że Orestes w *Eumenidach* jest również dotknięty szaleństwem; brak jednak jakichkolwiek wyraźnych sugestii poza samym skądinąd niejednoznacznym *miasma*.

<sup>231</sup> φονολιβεῖ τύχαι φρήν ἐπιμαίνεται (Ajschylos, *Agamemnon* 1427); φονολιβής (por. Ajschylos, *Eumenidy* 164): “murder-dripping” (FRAENKEL 1950: 3.671); φόνος to jednak również krew; inaczej JUDET DE LA COMBE (2001: 644): «l’esprit de la reine est orienté vers le meurtre; elle se prepare à verser le sang du choeur, comme elle l’a fait pour Agamemnon»; Ag. 1424n. to jednak stanowczo za mało na poparcie tak odważnej reinterpretacji.

Rozgościła się w domu biesiadna gromada (*kōmos*) — | darmo byś ją precz pędział... Zuchwała, bo ludzką | krwią pijana... Do uczty zasiadły Erynie<sup>232</sup>.

Niczym nieproszeni goście, podchmieleni komaści, którzy po biesiadnym pijaństwie nachodzą dom niefortunnego gospodarza z nową ucztą — i nowym utrapieniem. Ową ucztą Eryinii jest tu jednak krew, przelewana pokolenie po pokoleniu. Staje się ona tym samym czymś więcej niż tylko „psychicznym” problemem kolejnych mścicieli-zabójców. To także „problem”, utrapienie, choroba samego domu. Choroba, wobec której każde rytualne lekarstwo (*akos*) okazuje się „bezradne” (*mataion*)<sup>233</sup>. Na nic ofiary, nocne obiady, paktowanie z Alastorem. Gdy ziemia wypila krew, kolejnej domaga się krwi. „Sam jeno chory dom ranę uleczyć zdolen...” Przez krwawy spór<sup>234</sup>.

Krwiażony jest sam język trylogii; złowrogie parabole, jak słynna „bajka” o lwim szczeniściu<sup>235</sup>, i liryczne „prawdy”, jak wspomniane wcześniej „prawo kropel krwi”<sup>236</sup>, z reguły pozbawione jednoznacznego zakotwiczenia w „planie

<sup>232</sup> καὶ μὴν πεπωκὼς γ', ὥς θρασύνεσθαι πλέον, | βρότειον αἶμα κῶμος ἐν δόμοις μένει, | δύσπεπτος ἔξω, ξυγγόνων Ἐρινύων (Ajschylos, *Agamemnon* 1188nn.; przekład S. Srebrnego); najbardziej oczywiste tłumaczenie epitetu ξυγγονοὶ to „siostry” (SMYTH: “sister Furies”), lepsze wydaje się tu jednak jego rozumienie jako Erynie — „mścicielki mordów bratnich” (WILAMOWITZ 1900: „Rächerinnen des Verwandtenmords”; por. SOMMERSTEIN: 142, p. 254) lub „domui, genti cognatae” (por. MAZON: «Erinyes de la race»; LLOYD-JONES 1979: “bred with the family”; zob. też AMMENDOLA 1955: 190); za tą ostatnią możliwością opowiada się FRAENKEL (1950: 3.544n.), za tą pierwszą natomiast DENNISTON — PAGE (1957: 178); nt. metateatralnego wymiaru tych słów (zwł. poprzedzającego ich w. 1186: χορὸς ξυμφογγος οὐ εὐφωτος) zob. WILSON — TAPLIN 1993: 172n.

<sup>233</sup> Nt. języka i metafory choroby w poezji Ajschylosa zob. KUMANIECKI 1935: 101n.; HUGHES FOWLER 2007: 310.

<sup>234</sup> δι' ὧμᾶν Ἐριν αἰματηράν (Ajschylos, *Ofiarnice* 473); zob. wcześniej.

<sup>235</sup> Ajschylos, *Agamemnon* 717—36; podstawowym studium jest KNOX 1979: 27—38 (= IDEM w: CP 47.1, 1952); punktem odniesienia tej paraboli, wymaganym przez najbliższy kontekst, jest Helena; może być ona jednak również nawiązaniem do Ajgistosa (por. λέοντ' ἀνακλιν — Ag. 1224; KNOX 1979: 31; por. HEATH 2005: 224n.); Agamemnon (KNOX 1979: 32), Klytajmestra (22) i wreszcie sam Orestes (23n.); lew w tej przypowieści łączy delikatność szczenięcia (φιλόμαστον — Ag. 719; por. 141nn.; por. SOMMERSTEIN 1996: 251nn.) z krwawą metaforą zbrodni (αἵματι οἶκος ἐφύρθη; por. πεδορραντήριον — 1092, zob. dalej) i nieczystości (por. λεόντος ἄντρον αἱματορρόφου, — Ajschylos, *Eumenidy* 193); nt. metaforyki krwawej ofiary w tej przypowieści zob. ZEITLIN 1965: 466n.; zob. też HEATH 2005: 231 nt. nawiązania do uczty Tyestes (Ag. 731, 1242, 1593).

<sup>236</sup> φονίας σταγόνας χυμένας ἐς πέδον (Ajschylos, *Ofiarnice* 400nn.); „prawo” wprawdzie odniesione jest bezpośrednio do Klytajmestry, za sprawą swej metaforyki i frazeologii wplecione zostaje w ciąg obrazów, których wspólnym mianownikiem jest figuratywnie bądź dosłownie opisywana krew, por. κρόκου βάφας ἐς πέδον χέουσα (purpura; Ajschylos, *Agamemnon* 239) razem z ἐπὶ δὲ καρδίᾳ ἔδραμε κροκοβάφης | στᾶγων (1121: scholion: τὸ αἶμα, dalej στᾶζει δ' ἀνθ' ὕπνου πρὸ καρδίας | μνησιπήμων πόνος (179n.; por. LEBECK 1971: 84); αἶμα μητρώων χαμαὶ δυσαγκόμιστον, παπαῖ· τὸ διερόν πέδοι χύμενον οἴχεται (Ajschylos, *Eumenidy* 261n.), nawiązujące do τὸ δ' ἐπὶ γὰν πεσὼν ἅπαξ | θανάσιμον πρόπαρ ἀνδρός | μέλαν αἶμα τίς ἄν | πάλιν ἀγαλέσσαιτ' ἐπαείδων; (Ag.



akcji” dramatu, „bezpiecznego” odniesienia do jednej tylko konkretnej postaci lub zdarzenia, rozpełzają się po jego poetyckiej teksturze, zostawiając tu i ówdzie niejasne, często niespójne, wzajemnie sprzeczne krwawe ślady skojarzeń: semantycznych, wizualnych, a nawet fonetycznych<sup>237</sup>. Krwią ociekają rozliczne metafory i porównania, epitety i werbalne obrazy, nawet te, w których pozostaje ona nienazwana, jak pozornie niewinne wzmianki o barwidłach, tkaninach, sączących się kroplach rosy, spływających po sercu kroplach lęku<sup>238</sup>. Wszystko to w kłębowisku znaczeń ostatecznie prowadzi do płynącej ciągle wraz z fabułą *Orestei* rzeki krwi<sup>239</sup>.

Krew i jej przelewanie to jednak w *Orestei* więcej niż tylko poezja; to także reżyseria. Szczególna „rola” przypada budynkowi scenicznemu (*skēnē*), wciąż jeszcze świeżemu wynalazkowi w Teatrze Dionizosa<sup>240</sup>. Staje się on dosłownie rzeźnią, rzeźnią ludzi (*androsphageion*), której podłoga ocieka krwią (*pedorrhantērion*)<sup>241</sup>

1018nn.) i τὰ δ' αἵματ' ἐκποθένθ' ὑπὸ Χθονὸς τροφοῦ (*Cho.* 66), dalej μηδὲ πιούσα κόνις μέλαν αἶμα πολιτῶν (*Eu.* 980; por. LEBECK 1971: 87nn.) to zaledwie kilka przykładów z owej „web of almost inexhaustible complexity” (SOMMERSTEIN 1996: 242).

<sup>237</sup> “These various ideas are scattered throughout the trilogy, the connection between them never made explicit but rather established by verbal repetition and a variety of related images” (LEBECK 1971: 80); por. SOMMERSTEIN 1996: 241; zob. też J. PORTER 1990 (zwł. 35).

<sup>238</sup> Tkaniny: np. Ajschylos, *Agamemnon* 239 (κρόκου βαφὰς δ' εἰς πέδον χέουσα; zob. wcześniej, p. 231); rosa: np. 561 (δρόσοι κατέψακαζον); por. 1390 (βάλλει μ' ἐρεμνῆι ψακάδι φονίας δρόσου); 1534 (ψάκας λήγει); na szczególną uwagę zasługuje tu wieloznaczne zastosowanie pojęć wyrażających czynność kapania, sączenia się, ociekania, etymologicznie związanych z czasownikami λείβω i στάζω: lzy (*Ag.* 888; Ajschylos, *Ofiarnice* 186, 447); libacje (*Cho.* 292); „krople lęku” (*Ag.* 1122; por. ROMILLY 1958: 29n.); krew (*Ag.* 1427n.; Ajschylos, *Eumenidy* 54, 164; *Cho.* 292, 447; *Ag.* 1309: αἰμοσταγῆ; *Cho.* 842: αἰμοσταγές; por. 400, 1058; *Eu.* 42, 365: αἰμοσταγές).

<sup>239</sup> LEBECK 1971: 80—91; SOMMERSTEIN 1996: 242—251; trzy szczególne, teatralne manifestacje tego motywu (według Lebeck) to „scena z purpurą”, splamiona krwią Agamemnona szata-sieć, którą Orestes pokazuje w eksodos *Ofiarnic*, i czerwone szaty tytułowych Eumenid w finale trzeciej części trylogii.

<sup>240</sup> *Oresteja* jest pierwszą spośród zachowanych tragedii, w inscenizacji której z całą pewnością wykorzystano budynek sceniczny (PICKARD-CAMBRIDGE (1946: 34) uważa, że mogło to nastąpić w *Siedmiu przeciw Tebom*, premiera 467; *contra*: TAPLIN 1977: 453), a do tego w sposób, który pozostaje “unsurpassed in Greek tragedy and perhaps in all drama” (TAPLIN 1977: 459); HERINGTON (1985: 147n.) mówi wręcz o całym wątku określonym jako “palace guilt”; nt. znaczenia budynku *skēnē* w reżyserii *Orestei* zob. też SREBRNY 1984: 300n.; REINHARDT 1949: 83n.; nt. jego roli w kształtowaniu znaczenia teatralnego spektaklu zob. PADEL 1990: zwł. 354—365.

<sup>241</sup> Kodeksy zawierają lekcje ἀνδρὸς σφάγιον i πέδον ῥαντήριον albo πεδορραντήριον; ἀνδροσφαγείον jest emendacją emendacji (Dobree; ἀνδροσφάγιον Casaubon); PAGE drukuje ἀνδροσφαγείον i πέδον ῥαντήριον (choć w komentarzu DENNISTON — PAGE 1957: 168 czytamy: “πέδον ῥαντήριον makes a slightly inferior mate for the compound ἀνδροσφαγείον”); warianty złożone preferują inni wydawcy (WILAMOWITZ; SMYTH; MAZON; SOMMERSTEIN), choć WEST uznaje πεδορραντήριον za tekst zepsuty; nt. tekstualnych przewag form złożonych zob. FRAENKEL 1950: 3.495n.; zob. też NEITZEL 1985b: 374; nt. ofiarnych konotacji tych pojęć zob. FRAENKEL 1950: 3.495; ZEITLIN 1965: 468; por. też GUÉPIN 1968: 2 i p. 14.

i w której wciąż unoszą się opary dawnych zabójstw. „Wonią krwi mordowanych wieje z tego domu”<sup>242</sup>. Jasnowidzące spojrzenie Kassandry w krwawą przeszłość pałacu Atrydów staje się tu czynnością organoleptyczną. „Psi węch ma ta niewiasta”<sup>243</sup>. Dawna krew, „zmaza dawnych krwi” okazuje się naraz zjawiskiem sensorycznym, wyczuwalnym, a zatem jak najbardziej realnym, choć „dzień rzeźniczy” (*kreourgon êmar*), w którym przygotowana została uczta Tyestesa, wywołująca u Kassandry te profetyczno-węchowe sensacje, należy już do dawno minionej za-przeszłości<sup>244</sup>.

Język rzeźni to zarazem język rytuału ofiarnego, bo też rzeźnik i ofiarnik to z reguły jedna i ta sama osoba, jedno i to samo zajęcie, a przynajmniej jedno i to samo pojęcie: *mageiros*<sup>245</sup>. Nie pojawia się ono jednak ani w *Orestei*, ani w tragedii w ogóle<sup>246</sup>. Raz po raz natomiast w tekście trylogii Ajschylosa spotykamy rozlicznych reprezentantów całej grupy pojęciowej związanej z czynnością rytualnego uboju, z fachem „rzeźnika”<sup>247</sup>, etymologicznych powinowatych czasownika *sphazō*<sup>248</sup>. Odpowiadająca mu nazwa czynności (*nomen actionis*) — *sphagē* — to także swoisty termin anatomiczny oznaczający szyję, konkretnie zaś miejsce, w którym się ją przecina czy raczej podrzyna (rytuał kształtuje naukowe kategorie!). „Zarzynam” to jednak często niewystarczające tłumaczenie *sphazō*, nieuwzględniające w ogóle kultowego zakotwiczenia tej grupy pojęcio-

<sup>242</sup> Φόνον δόμοι πνέουσιν αἵματοσταγῇ (Ajschylos, *Agamemnon* 1309); Triklinios czytał φόβον, co jednak nie jest przyjmowane przez wydawców.

<sup>243</sup> ἔοικεν εὖρις ἡ ξένη κυνὸς δίκην | εἶναι (Ajschylos, *Agamemnon* 1093n.).

<sup>244</sup> κρεουργὸν ἤμαρ (Ajschylos, *Agamemnon* 1592); wyrażenie to może jednak konotować sens „dnia świątecznego” (podczas którego przygotowywano ofiarne mięso); zob. FRAENKEL 1950: 3.174; nt. uczty Tyestesa w *Agamemnonie* zob. dalej.

<sup>245</sup> BERTHIAUME 1982: zwł. 64nn.; DÉTIENNE 1979: 21; DURAND 1979a: 152; BREMMER 2007: 139; stosunkowo rzadkie w diecie starożytnych Greków mięso pochodziło niemal zawsze z rytualnego uboju; por. DÉTIENNE 1979: 10; BERTHIAUME 1982: 67nn.; drugim, nieporównywalnie mniej znaczącym jego źródłem było polowanie (por. VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 137).

<sup>246</sup> Pojawia się ono raz w *Cyklopie* Eurypidesa (θεοστρυγῇ Ἄιδου μαγείρωι; 396n.), w odniesieniu do tytułowego bohatera oraz w Sofoklesowym fr. 1122 R. (*adespotum*; przypisywane niekiedy do satyrowych, być może, *Feaków* fr. 675n. R.); częściej natomiast spotykamy jego poetycki synonim (oraz słowa etymologicznie pokrewne) ἄρταμος (zob. wcześniej); nt. języka czy raczej znaczenia rytualnego w *Orestei* zob. ZEITLIN 1965, 1966; BURKERT 1966: 119nn.; LLOYD-JONES 1998: 286nn.; HENRICHs 2000: 180nn.; por. też GRAF 2007: 62; nt. tego zjawiska w tragedii zob. FOLEY 1985: 17—24; GUÉPIN 1968; SOURVINOU-INWOOD 2003.

<sup>247</sup> Por. np. Pollux, *Onomasticon* 10.97: τῶν δὲ μαγείρου σκευῶν καὶ κοπίδες καὶ σφαγίδες, καὶ σφάγιον, ὧι ὑποδέχονται τὸ αἶμα τῶν ἱερείων· τὸ γὰρ σφάκτρον τέλους ὄνομα ἦν ἐπὶ τοῦ καταβαλλομένου ὑπὲρ τῶν θυομένων οὕτως ἐπονομασθέν· μάγειρος nazywany był jeden z dwóch oficjalnych ofiarników, składających w ofierze byka podczas ateńskiego święta Diipolieia, któremu przypadała rola podrzynania gardła po ogłuszeniu zwierzęcia (za co odpowiadał drugi ofiarnik, βουτύπος); por. BERTHIAUME 1982: 19; SVENBRO — DÉTIENNE 1979: 231; zob. też BURKERT 1983: 138nn.; DURAND 1979b: 177n.; PARKER 2005: 187—191; BREMMER 2007: 136nn.

<sup>248</sup> CASABONA 1966: 155—196; por. ZEITLIN 1965: 478 i p. 13; zob. też HENRICHs 2000: 179nn.

wej<sup>249</sup>, choć rytualny ubój wcale nie wyczerpuje pełni ich znaczeń. Po Homerze stosowane były one powszechnie na określenie „zwyczajnych morderstw, masakr, w szczególności podczas wojny domowej (*stasis*)”<sup>250</sup>, których związek z czynnością „zarzynania”, choć wysoce prawdopodobny, daleki jest od jednoznaczności. Owe „zwyczajne morderstwa” mają jednak pewną charakterystyczną cechę wspólną. Są bowiem zawsze — metaforycznie rozumianą — robotą rzeźnika, co odróżnia je od trucizny czy też „bezkrwawego ukrzyżowania” (*apotympanismos*), standardowych metod egzekucji w klasycznych Atenach. Tam, gdzie ma miejsce *sphagē*, w ruch idą noże i tasaki; tam zawsze leje się krew<sup>251</sup>. Dosłownie.

Nieustające przelewanie krwi w domu Atrydów, w domu wyobrażanym przez budynek sceniczny, to jednak więcej niż tylko „zwyczajne morderstwa itp.”:

Miast ołtarza w ojcowym domu, pień rzeźniczy (*epixēnon*) | czeka mnie od gó-  
rącej krwi jego czerwony<sup>252</sup>.

„On” to Agamemnon, mówi zaś Cassandra. Złowroga siła tych metafor ujawnia się w *Orestei* w pełni dopiero na tle towarzyszącej im praktyki scenicznej. Agamemnon i Cassandra, jak później Ajgistos i Klytajmestra, następne ofiary, kolejno wchodzą lub wprowadzani są do unurzanej we krwi *skēnē*, gdzie czeka ich „pień rzeźniczy” — na rytualne zarżnięcie<sup>253</sup>. Bez szarpaniny, krzyków i tumultu. Teatralna konwencja, zgodnie z którą sceny przemocy i zabójstw nie były pokazywane oczom publiczności, staje się w rękach Ajschylosa-reżysera potężnym środ-

<sup>249</sup> W tekstach Homera, jak zauważa CASABONA (1966: 158), stosowane jest ono wyłącznie w kontekście rytuału ofiarnego; nt. motywów ofiarnych w dziełach Homera i w tragedii zob. SEAFORD 1989.

<sup>250</sup> «Une douzaine de fois, il s'agit de meurtres purs et simples, de massacres, particulièrement en cas de guerres civiles [JC]» (CASABONA 1966: 159, por. 160nn.); zob. też ZEITLIN 1965: 468n., p. 13; SVENBRO — DÉTIENNE 1979: 230n.

<sup>251</sup> «En réalité σφάζω fait penser au sang» (CASABONA 1966: 156); por. też 160n. nt. różnic między „zwyczajnym” zabijaniem (φονεύειν), będącym szerszą kategorią pojęciową, i σφάζειν; zob. też LORAUX 1991: 13—17.

<sup>252</sup> βωμοῦ πατρίωι δ' ἀντ' ἐπίξηνον μένει | θερμὸν κοπέντος φοινίωι προσφάγματι (Ajschylos, *Agamemnon* 1277n.); nt. znaczenia ἐπίξηνον (“truncus culinarius”, “choping-block”) zob. FRAENKEL 1950: 3.593; por. też LJS suppl. s.v. (“delete ‘executioner’s block’”, skąd Srebrny: „pień katowski”).

<sup>253</sup> Agamemnon: Ajschylos, *Agamemnon* 1389 (σφαγή), 1433 (ἔσφαξα); por. też 1125nn. (ταῦρον [...] τύπτει), gdzie opis jego zabójstwa sugeruje porównanie do ciosu, jaki βουτύπος zadaje bykowi (zob. wcześniej; por. BURKERT 1966: 119); Klytajmestra: Ajschylos, *Ofiarnice* 904 (σφάξαι); *Eumenidy* 102 (κατασφαιέισης); Cassandra: Ag. 1278: ἐμέ [...] ἐπίξηνον („pień rzeźniczy”) μένει θερμὸν κοπέντος φοινίωι προσφάγματι; w nowszych wydaniach *Ofiarnic* (PAGE; WEST; SOMMERSTEIN) znajdziemy również ἐπίξηνον w w. 883 (koniektura Abrescha; kodeksy: ἐπὶ ξύρου — „na brzytwie”) — jako pień rzeźniczy, na którym spadnie głowa Klytajmestry; zob. też GUÉPIN 1968: 1—5, 24nn.; WILES 1997: 58.

kiem wyrazu. „Czemuż tak śmiało pod nóż idziesz, niby jałówka mocą bożą gna-na do ołtarza?”<sup>254</sup> Reguły „komedii niewinności”, jaką odgrywali greccy ofiarnicy, wymagały, aby ofiarne zwierzę podchodziło do ołtarza spokojnie i uległe<sup>255</sup>. Niepokojący zaś spój, z jakim bohaterowie-ofiary *Oresteï* kroczą jedna po drugiej ku gwałtownej, nożowej śmierci, czy to za sprawą podstęp (Agamemnon, Aigistos), czy też rezygnacji (Kassandra, Klytajmestra), wymownie podkreśla przewrotną rytualizację tych pozascenicznych zabójstw.

Dwukrotnie w *Oresteï* ukazana zostaje oczom, a nie tylko uszom, widzów w pełni „choroba” domu — domu scenicznego. Po raz pierwszy w *Agamemnonie*, w „scenie z purpurą”, w której nieskomplikowany na pozór element przedstawienia, ot „dywan” rozpostarty pod nogami aktora, zyskuje niewyczerpane wprost bogactwo i głębię znaczeń<sup>256</sup>. Pierwsze automatyczne niemal skojarzenie staje się jeszcze bardziej oczywiste, jeśli wziąć pod uwagę fakt, iż starożytna *porphyra* to niekoniecznie purpura, lecz czerwień przechodząca w brąz<sup>257</sup>. Kolor krzepnącej lub skrzepłej krwi, rozlanej czy rozmazanej wręcz w ten właśnie sposób pod stopami Agamemnona na jego drodze do „rzeźni”. Oto przeszłość wylewa się z domu Atrydów rzeką dawnych zbrodni, przecinając rdzawoczerwoną wstęgą orchesterę i zarazem łącząc strumienie dawno (Atreus)<sup>258</sup> i nie tak dawno przelanej krwi (Ifi-

<sup>254</sup> πῶς θεηλάτου | βόος δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς; (Ajschylos, *Agamemnon*, 1298; przekład S. Srebrnego; chór do Kassandry); por. ZEITLIN 1965: 472; BURKERT 1966: 106n.; TAPLIN 1977: 317—322; HENRICHs 2000: 184; zob. też AXER 1991: 16nn. nt. inscenizacji pozascenicznych zabójstw w tragedii (na przykładzie *Agamemnona*).

<sup>255</sup> BURKERT 1966: 107 i n. 43; 1983: 3; HENRICHs 1998: 59; „komedia niewinności” (*Unschuldskomödie*) to pojęcie ukute przez K. MEULI (*Griechische Opferbräuche*. In: *Phyllobolia*. Basel 1946 (FS P. Von der Mühl)), które rozpowszechnił BURKERT 1966: 106 i 1983: *passim* (zob. indeks s.v. “comedy of innocence”).

<sup>256</sup> Por. LEBECK 1971: 74—79, 86n.; CHODKOWSKI 1975: 68; 1994: 181nn.; TAPLIN 1977: 310—315; 2004: 229; DOVER 1977 (zwł. 55—62); CONACHER 1987: 31—39; J. PORTER 1990: 45n.; CHODKOWSKI 1994: 181nn.; GEROLEMOU 2011: 107—118; por. CAIRNS 1993: 194—200 („scena z purpurą” i αἰδώς — Ajschylos, *Agamemnon* 948n.); McCLURE 1999: 84nn. (obraz dominującej kobiety); EASTERLING 1973: 10—18 (charakter postaci).

<sup>257</sup> „Laus ei summa in colore sanguinis concreti” (Pliniusz Młodszy, *Naturalis historia* 9.135); por. GOHEEN 1955: 116 (“the carpet was not what we usually regard as purple or crimson. Instead it was almost certainly an ambiguous blood-color, probably the dark purplish red or deep reddish brown which blood takes on after it is exposed to the air — or when it forms stains on in the dust”) i 117n.; por. też VICKERS 1973: 366n.; TAPLIN 1977: 315; CHODKOWSKI 1975: 68nn.; *contra*: WHALLON (1980: 66nn.), który argumentuje, że rozpostarta pod nogami Agamemnona purpura naznaczona jest obrazami (ποικίλα — Ajschylos, *Agamemnon* 923, 926, 936) i przypominać ma bogato zdobiony ubiór samego bohatera (WHALLON 1980: 72nn.).

<sup>258</sup> Uczta Tytesta *explicité* wspomniana zostaje dopiero po „scenie z purpurą” (Ajschylos, *Agamemnon* 1090—99, 1219—22, 1577—1611); nt. tych miejsc zob. NEITZEL 1985a; WINNINGTON-INGRAM (1983b: 81 i p. 5; por. SEWELL-RUTTER 2007: 22) przestrzega przed zbyt pochopnym wprowadzaniem tego motywu do tekstu *Agamemnona*; z reguły w tym kontekście wskazuje się na obraz pożeranej przez orły zajączy (Ag. 114—59), co w wielu miejscach istotnie odczytać można jako

genia)<sup>259</sup> z przyszłością, zarówno tą bliską, która spłynie krwią „wyrzyganą” po trzecim ciosie przez Agamemnona, jak i tą dalszą, trzecim toastem pijanych krwią Erynii. Sam dom wydaje się krwawić<sup>260</sup>.

Po raz drugi budynek sceniczny ukazuje swe wnętrze w prologu *Eumenid*, gdy w wymiarze dramaturgicznym przychodzi mu wyobrazić już miejsce zupełnie inne, choć w jednym przynajmniej podobne, bo naznaczone krwawą rytualną nieczystością (*agos*), którą przywłókł z sobą z rodzinnego domu Orestes. W *Agamemnonie* ekkyklemat przed oczami widzów stawia statyczny obraz Klytajmestry nad skrwawionymi trupami tytułowego bohatera i jego wieszczej kochanki Kasandry. Lustrzanym odbiciem tej sceny jest finał *Ofiarnic*, gdzie w identyczny sposób przedstawiony zostaje — „wytoczony” z budynku scenicznego — obraz Orestesa stojącego nad trupami swej matki i jej kochanka Ajgistosa. W prologu zaś *Eumenid* po raz pierwszy ukazane zostają we własnych osobach demony zemsty, szału i nieczystości trawiącej dom Atrydów. Ta statyczna scena zyskuje tu jednak swoją przerażającą dynamikę, gdy potwory, jedna po drugiej, budzą się ze snu i w pościgu za Orestesem schodzą z ekkyklematu na orchestrę. „Gości złowrogich rój z domu uchodzi precz”<sup>261</sup>. Straszni współlokatorzy, nieproszeni biesiadnicy opuszczają wreszcie *skēnē*<sup>262</sup>.

złowieszcze nawiązanie do tamtego zdarzenia (por. WHALLON 1961: 81nn.; LEBECK 1971: 33nn.; VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: 143; SAÏD 1978: 162nn.; CONACHER 1987: 10n., 83; PERADOTTO 2007: 223n. = 1969: 246n.; por. też CHODKOWSKI 1985: 70 i p. 82).

<sup>259</sup> Por. LEBECK 1971: 85nn.; TAPLIN 1977: “disquieting hint becomes in retrospect the embodiment of a central theme” (tj. “endless course of a blood-feud”); VELLACOTT 1984: 77.

<sup>260</sup> WILES 1997: 168n.: “the trail of the tapestries may have suggested that the house itself was bleeding from its wounds”; TAPLIN 1977: 315 (z dystansem).

<sup>261</sup> μέτοικοι δόμων πεσοῦνται πάλιν (Ajschylos, *Ofiarnice* 971; przekład S. Srebrnego); przytoczony przekład to zaledwie jedna z wielu bardzo rozbieżnych interpretacji tego trudnego wersu (dyskusja: GARVIE 1986: 315n.); WEST (1990) i SOMMERSTEIN w miejsce poprzedzającego słowa θρεομένους przyjmują emendację Musgrave’a πρεϋμενεῖς (jednocześnie umieszczając przecinek po δόμων), co daje sens radykalnie odmienny: “will take up friendly residence in the house”.

<sup>262</sup> To, oczywiście, konserwatywna interpretacja teatralnego wymiaru parodos *Eumenid* i poprzedzających scen (np. WILES 1997: 85, 163; por. CHODKOWSKI 1994: 256n.; 1975: 90n.; zob. też niedawno JOUANNA 2009: 64nn.); TAPLIN (1977: 369nn.) uważa, że ekkyklemat był za mały, aby pomieścić piętnastu (323, p. 3) lub dwunastu (SOMMERSTEIN 1989: 34) choreutów odgrywających tu Erynii (zob. też REHM 2002: 89); *contra*: BROWN 1982: 28n.; kompromisowym wyjściem jest założenie, iż na ekkyklemacie zasiadają „przedstawicielki” — z reguły mówi się o tradycyjnej triadzie (por. Ajschylos, *Eumenidy* 140: ἔγειρε καὶ σὺ τήνδ’, ἐγὼ δὲ σέ) — Erynii, reszta zaś samodzielnie wybiega na orchestrę ze *skēnē*; REHM (1992: 97 i 2002: 89n.) sugeruje, iż śpiące Erynii od początku znajdują się na orchestrze (która w prologu przedstawiać ma wnętrze świątyni); uzasadnia jednak tę, skądinąd atrakcyjną, propozycję niczym niepotwierdzonym założeniem, iż aktor odgrywający Ducha Klytajmestry wykonuje wokół śpiących Erynii ewolucje, które byłyby mocno ograniczone w „wariancie” z ekkyklematem (i zgoła wykluczone w wariancie „zwyczajnego wejścia” — już po scenie z Duchem); JOUANNA dość śmiało spekuluje tu nt. zastosowania *mēchanē* (2009: 70n.; zob. jednak dyskusję 112n.).



## KIERUNEK: WSTECZ!

Tego właśnie pościgu Erynii za matkobójcą tak rażąco brakuje w *Elektrze* Sofoklesa. To bodaj najpoważniejszy i najbardziej zarazem oczywisty argument na rzecz odczytywania tej sztuki jako „kombinacji matkobójstwa i pogody ducha” — czy to w „Homerowym”, czy też bardziej „tragicznym” wariancie. Śmierć Klytajmestry z rąk syna nie budzi tutaj demonów rytualnej nieczystości. Resztę nietrudno wydedukować. „Jeśli czysta twa dłoń... nie pogoni za tobą, człowiecze nasz gniew”<sup>263</sup>.

Powiedzieć jednak, że Erynii w *Elektrze* Sofoklesa w ogóle nie ma, byłoby grubym błędem<sup>264</sup>. Istotnie, „Apollon, bóg światłości, który nakazał dokonać czynu, zdaje się swą jasność rozpościerać nad wszystkim”<sup>265</sup>. A przynajmniej nad prologiem, w którym Orestes powraca do Argos jako mściciel „natchniony przez bogów” (*pros theōn hōrmēmenos*). „Nic poza nakazami Loksjasza” — czy raczej Pedagoga pełniącego tu funkcję „rzecznika” Delf<sup>266</sup>. Gdy jednak Orestes i jego świta schodzą ze sceny, w drzwiach pałacu pojawia się Elektra, a wraz z nią Erynia i cały zastęp mocy podziemnych:

O domu Hadesa, domu Persefony, | podziemny Hermesie i ty Pani, Kłatwo (*Ara*)  
| i bogów córy, czcigodne Erynio [...] | Przybądźcie z pomocą, | pomścicie  
śmierć ojca, | przyslijcie mi brata mojego<sup>267</sup>.

Rysujący się w tej tragedii dualizm „dialektyczny” — czynu (*ergon*) i słowa (*logos*) — przekłada się również na dualizm teologiczny<sup>268</sup>. Orestes, mściciel, który dopiero co zszedł ze sceny, przedstawiając się jako narzędzie bogów, okazuje się naraz wysłannikiem „piekieł”. Jedno wcale nie musi tu, oczywiście, wykluczać drugiego. Erynio nie są diabłami, bywają natomiast „służebnicami *Dikē*”, strażniczkami kosmicznego i moralnego porządku. Bacznym okiem spoglądają więc one w lamencie Elektry na śmierć tych, „którzy zginęli niesprawiedliwie” (*adikōs*),

<sup>263</sup> Ajschylos, *Eumenidy* 313n.; zob. wcześniej.

<sup>264</sup> Na ich obecności w tekście dramatu (Sofokles, *Elektra* 112, 276, 491, 1080) opiera swą interpretację WINNINGTON-INGRAM (1980: 217–247).

<sup>265</sup> SCHLEGEL 1966: 5.119; zob. wcześniej.

<sup>266</sup> μηδὲν πρόσθεν ἢ τὰ Λοξίου (Sofokles, *Elektra* 82); nt. postaci Pedagoga w tej *Elektrze* zob. MACLEOD 2001: 24–28.

<sup>267</sup> ὦ δῶμ' Αἴδου καὶ Περσεφόνης, | ὦ χθόνι' Ἑρμῇ καὶ πότνι' Ἀρά, | σεμναὶ τε θεῶν παῖδες Ἑρινύες | [...] ἔλθετ', ἀρήξατε, τεῖσασθε πατρός | φόνον ἡμετέρου, | καὶ μοι τὸν ἐμὸν πέμψατ' ἀδελφόν (Sofokles, *Elektra* 110–117; przekład R. Chodkowskiego).

<sup>268</sup> Por. WOODARD 1965: 210n.; FINGLASS (2007: 131) zwraca uwagę na odważne zastosowanie właściwych imion zamiast zwyczajowo używanych wobec bóstw podziemnych eufemizmów (por. HENRICHs 1991).



i na „tych, którzy kradną cudze łoża”; Erynia, „o wielu rękach i wielu stopach”, „podkutych spiżem”, „ukryta w podstępie straszliwym” nadchodzi ramię w ramię z *Dikē*, „niosącą sprawiedliwą moc” (*dikaia kratē*)<sup>269</sup>. To już pierwsze stasimon, spowita w mantyczną niejednoznaczność pieśń chóru „o Furii i sprawiedliwości”, o nadejściu karzącej zemsty, zwiastowanej złowróżbnym snem Klytajmestry<sup>270</sup>. Jako służebnice *Dikē* Eryninie wstępują wreszcie w progi domostwa Atrydów, gdzie za chwilę śmierć poniesie Klytajmestra:

Pod dach tego domu przed chwilą | weszły Eryninie, psy nieomyłne (*aphyktoi kynēs*), | ścigające zbrodnie<sup>271</sup>.

*Orestes, Pylades i Elektra wchodzą do pałacu*<sup>272</sup>. „Eryninie” wprowadzie nie pojawiają się w greckim oryginale, epitet „psy nieomyłne” jest jednak „nieomylnym” do nich nawiązaniem. W osobach zaś Orestesa i Pyladesa zyskują one cielesną postać. Błagane w modlitwach przez Elektrę i zapowiadane przez chór, Eryninie wreszcie przybyły<sup>273</sup>.

To efektowne porównanie ma jednak swoją cenę. A jest nią cały zestaw złowrogich skojarzeń, którym niepodobna zarzucić niedorzecznej *documentary fallacy*. Nie trzeba bowiem w tym celu „importować” do tekstu *Elektry* mozolnie zbieranych encyklopedycznych danych na temat krwawej natury i amoralności Erynii. One już w nim są. „Podwójną Erynią” nazwanych zostaje dwoje morderców Agamemnona<sup>274</sup>. Czy oznacza to, że również ich czyn posiadał etyczną, praw-

<sup>269</sup> αἱ [sc. Ἐρινύες] τοὺς ἀδίκως θνήσκοντας ὀράθ', | αἱ τοὺς εὐνάς ὑποκλεπτομένους (Sofokles, *Elektra* 133n.); ἤξει καὶ πολὺπους καὶ πολὺχειρ ἅ | δεινοῖς κρυπτομένα λόχοις | χαλκόπους Ἐρινύς. (489nn.); „since the Erinyes ultimately serve the cause of justice, despite their methods they must be viewed as essentially different from, even morally superior to, the Christian devil” (HENRICH 1994: 28); por. też STINTON 1986: 81n.

<sup>270</sup> Epitety πολὺπους i πολὺχειρ interpretuje się jako aluzję do współdziałania kilku osób-mścicieli, por. WINNINGTON-INGRAM 1980: 219; zob. też BURTON 1980: 199; „pieśń o Furii...” — „an ode about Fury-justice” (WINNINGTON-INGRAM 1980: 219); por. BURTON 1980: 224.

<sup>271</sup> βεβᾶσιν ἄρτι δωμάτων ὑπόστεγοι | μετὰδρομοὶ κακῶν πανουργημάτων | ἄφυκτοὶ κύνες (Sofokles, *Elektra* 1386nn.; przekład R. Chodkowskiego); ἄφυκτοὶ κύνες jako opis Erynii — zob. JEBB 1894: 185; por. BOWRA 1944: 259; SEGAL 1966: 487.

<sup>272</sup> Didaskalia R. Chodkowskiego (Sofokles, *Elektra* 1383).

<sup>273</sup> “[...] so the Furies have come at last, as Electra prayed they would [...] and the Chorus predicted” (MARCH 2001: 220); por. KAMERBEEK 1974: 179.

<sup>274</sup> τό τε μὴ βλέπειν ἐτόιμα, | διδύμαν ἐλοῦσ' Ἐρινύν (Sofokles, *Elektra* 1080; podmiotem ἐλοῦσα jest tytułowa bohaterka); wyrażenie διδύμαν Ἐρινύν (por. διδύμαιν χερσίν — 206) powszechnie odnoszone jest do pary zabójców Agamemnona, zob. JEBB 1894: 147; KELS 1973: 182; KAMERBEEK 1974: 146; MARCH 2001: 203; FINGLASS 2007: 432; por. FRIIS JOHANSEN 1964: 22; BURTON 1980: 211n.; BLUNDELL 1989: 181n., p. 119; KAIBEL (1911: 238) natomiast rozumie ten passus następująco: „sie [Elektra — J.K.] ist bereit zu sterben für die Tat, wenn sie nur zuvor die doppelte Erinys der von ihr zu erschlagenden Unholde [Aigistos i Klytajmestra — J.K.] gewonnen hat”; interpretacja ta „oczyszczałaby” Erynię z negatywnych konotacji; istotnie, przytaczane z reguły w tym kontekście

ną czy choćby „demoniczną” sankcję? Wątpliwe<sup>275</sup>. Niewątpliwie natomiast pod tym właśnie względem, w tym właśnie porównaniu, zabójcy Agamemnona zrównani zostają z jego mścicielami. Jedni i drudzy są Eryniami.

Symetria obu stron konfliktu w *Elektrze* nie ogranicza się zresztą wyłącznie do tego epitetu. I Ajgistos, i Orestes, zabójca i mściciel, opisani zostają w owej tragedii tym samym pojęciem: *miastōr*<sup>276</sup>. Orestes — „wychowany” na takiego przez Elektrę przeciwko Klytajmestrze, za co ona sama czynić ma córce wyrzuty. Ajgistos zaś — jako nigdy nieoczyszczony zabójca (*palamnaios*), zamieszkujący dom zamordowanego, składający tam ofiary, noszący jego szaty i wreszcie sypiający z jego żoną. Wyraźnie rysuje się tu znaczeniowa, lustrzana dwoistość tego pojęcia. *Miastōr* to z jednej strony splamiony krwią morderca, źródło rytualnej nieczystości, które trzeba usunąć z miejsca, gdzie przelana została krew ofiary, wygnaniem albo też „kolejną krwią odkupując krew”. Z drugiej jednak to mściciel (*timōros, praktōr phonou*)<sup>277</sup>, ten, który zabijając, usuwa dawne *miasma*. Mściciel-*kathartēs*<sup>278</sup>. Czysty *miastōr*. Nieczysty sens, w jakim słowo to użyte zostało chwilę wcześniej, kładzie się jednak cieniem na tym jednoznacznym i „czystym” rozgraniczeniu<sup>279</sup>.

Orestes-*miastōr* jest niemal tożsamy z Erynią. Ajgistos-*miastōr* swą nieczystą obecnością ją budzi. Klytajmestra z nim sypia, „żadnej się pomsty Erynii nie bojąc”<sup>280</sup>. A jednak życie zatruwa jej nieustanny lęk, ciągle podsycany przez żyjącą z nią pod jednym dachem Elektrę, od którego na krótką tylko chwilę, pod koniec, uwalnia ją podstęp mścicieli: fałszywa wieść o śmierci Orestesa:

---

paralele (Ajschylos, *Agamemnon* 749; Wergiliusz, *Eneida* 2.573: Erynia — Helena; Eurypides, *Medea* 1259n.: Erynia — Medea) nie są przekonujące, gdyż porównania te zachowują sens kary/zemsty, nieobecny w przypadku zgładzenia Agamemnona w Sofoklesowej *Elektrze*; mniej wyraźnie jawi się on już jednak w *Orestesie* 1389 (znowu Helena) i w *Trojankach* 457 (Kassandra, Klytajmestra, Ajgistos); KAMERBEEK (1974: 146) wskazuje też, że interpretacja Kaibela “breaks down on the unnatural interpretation of ἐλοῦσα” (tj. „gewonnen hat”; zob. LSJ s.v. A.II.3); zob. też dalej.

<sup>275</sup> Na co słusznie zwraca uwagę STINTON (1986: 80); por. MARCH 2001: 203; sugerować może to Sofoklesowa *Elektra* 199 (θεός τις); por. WINNINGTON-INGRAM (1980: 244, 337); JEBB 1894: 36; FINGLASS 2007: 163; *contra*: MARCH 2001: 153.

<sup>276</sup> Sofokles, *Elektra* 275 (Ajgistos), 603 (Orestes); nt. ambiwalencji tego pojęcia zob. wcześniej; JEBB 1894: 44; KAMERBEEK 1974: 87; MARCH 2001: 158 (wszyscy argumentują na rzecz ścisłego rozdzielenia tych dwóch znaczeń).

<sup>277</sup> τιμωρός: Sofokles, *Elektra* 14, 349, 1156; πράκτωρ φόνου: 953; zob. też wcześniej.

<sup>278</sup> δίκη καθαρτής πρὸς θεῶν ὀρμημένος (Sofokles, *Elektra* 70); lekcja niektórych kodeksów, καθαρθεῖς (LLOYD-JONES — WILSON, app. crit.), drastycznie zmieniająca sens, nie jest przez wydawców brana pod uwagę; por. Ajschylos, *Ofiarnice* 965nn. (zob. wcześniej).

<sup>279</sup> Nie wspominając już o równie nieczystym sensie, w jakim użyte zostało ono w *Ofiarnicach* (944) i w *Elektrze* Eurypidesa (683) — w obydwu w odniesieniu do postaci Klytajmestry i Ajgistosa; por. WINNINGTON-INGRAM 1980: 245, p. 93; zob. też FINGLASS 2007: 278.

<sup>280</sup> ἡ δ' ὥδε τλήμων ὥστε τῷ μιάστορι | ξύνεστ', Ἐρινὺν οὔτιν' ἐκφοβουμένη (Sofokles, *Elektra* 275n.; przekład R. Chodkowskiego).

Dziś wyzwoliłam się z lęku i trwogi | przed nim i przed nią — ona jeszcze większą | plagą mi była, bo mieszkała ze mną (*xynoikos*), | krew (*haima*) wysysając duszy niezmieszaną (*akraton*)<sup>281</sup>.

Niepożądany współmieszkaniec (*xynoikos*) wysysający nierozcieńczoną krew domowników. Ta wampiryczna metafora wydaje się wręcz narzucać skojarzenia z innymi nieproszonymi gośćmi o bardzo podobnych apetytach<sup>282</sup>. Samo w sobie porównanie Elektry do Eryinii (podobnie jak później Orestesa) o niczym jeszcze nie świadczy. Tym razem jednak bogini zemsty objawia niejako swoje drugie oblicze. Nie służebnica *Dikē*, lecz krwawy demon. Erynia nie jest tu już sterylna.

Wszystko to, oczywiście, słowa Klytajmestry, dramaturgicznej przeciwniczki Elektry, od której nikt nie oczekuje, żeby swą córkę przedstawiała w korzystnym świetle. Krwawa demonologia dużo bardziej wyraziście wyłania się jednak z pieśni sympatyzującego z mścicielami chóru. Prześiąknięty krwią jest już pierwszy liryczny obraz towarzyszący wejściu mścicieli do pałacu, zanim jeszcze porównani zostają do „psów nieomylnych, ścigających zbrodnie”:

Patrzcie dokąd podąża pasący się krwią Ares, dysząc mordem, z którym nie sposób walczyć<sup>283</sup>.

W antystrofie pojawia się kolejny bóg podziemi — czy raczej „demon jakiś” — Hermes, przewodnik dusz umarłych, prowadzący mściciela do wnętrza domu na mieczową rozprawę.

<sup>281</sup> νῦν — ήμέρα γάρ τῇδ’ ἀπὸ πλάγης φόβου | πρὸς τῇσδ’ ἐκείνου θ’ · ἤδε γὰρ μεῖζων βλάβη | ξύνοικος ἦν μοι, τοῦμὸν ἐκπίνουσ’ αἶε | ψυχῆς ἀκρατον αἶμα (Sofokles, *Elektra* 783—6); lekcja φόνου (zamiast φόβου; nierzadka pomyłka, zob. Ajschylos, *Agamemnon* 1309 i wcześniej) jest słusznie odrzucana przez wydawców.

<sup>282</sup> Ἐρινύς [...] ἀκρατον αἶμα πίνει (Ajschylos, *Ofiarnice* 577n.); por. SEGAL 1966: 486n.; WINNINGTON-INGRAM 1980: 233; BLUNDELL 1989: 180, p. 119; zob. też: BOWRA 1944: 258n.; BROWN 1983: 26; GARNER 1990: 124n.; BURNETT 1998: 140n.; FINGLASS (2007: 343n.) nie bez racji zauważył, że „wysysanie krwi” jest metaforą bardzo rozpowszechnioną, podając w wątpliwość nawiązanie do Eryinii w tym miejscu; nie bierze on jednak pod uwagę uderzających podobieństw tematycznych i werbalnych (ἀκρατον αἶμα πίνειν) między *Ofiarnicami* 577n. i Sofoklesową *Elektrą* 784nn.; zob. HENRICHs 1994: 53; por. też WÜST 1956: 86 nt. związku (personifikowanych) Βλάβαι i Eryinii.

<sup>283</sup> ἰδεθ’ ὅπου προνέμεται | τὸ δυσέριστον αἶμα φουσὼν Ἄρης (Sofokles, *Elektra* 1384n.); wyjściowym znaczeniem προνέμομαι (jeden przykład zastosowania formy medialnej, pomijając literaturę późnoantyczną; FINGLASS 2007: 504, ad loc) jest “go forward in grazing” (LSJ s.v. προνέμω II; por. νέμω B.I.2), na co z reguły nakłada się bardziej abstrakcyjny sens “gain ground”, “advance with menace” (FINGLASS 2007); to pierwsze jednak wydaje się sugestywnie podejmować Ajschylosową „hodowlaną metaforę” w odniesieniu do demona Plejstenidów i żądzy krwi (Ajschylos, *Agamemnon* 1475—80: τριπαχύντων, τρέφεται; zob. wcześniej; por. też 717: ἐθρεψεν δὲ λέοντος ἴνιν); δυσέριστον (*hapax* — KELLs 1973: 217) z reguły rozumie się, za JEBBEM (1894: 184), w znaczeniu “against which the guilty will strive in vain”, wbrew LSJ (s.v.: “pertaining to unholy strife”; tak, oczywiście, KELLs 1973: 217), choć implikowana przez “guilty” ocena moralna zdaje się tu nie na miejscu.

Bo podstępny krok | idzie mściciel zmarłych | do bogatej siedziby ojców, |  
krwawy mord, świeżo zaostrzony (*neakonēton haima*) niosąc w rękach<sup>284</sup>.

Gęsta poetycka figura „świeżo zaostrzonej krwi” (*neakonēton haima*) ogniskuje na sobie jednocześnie wiele obrazów. Krew to mord, mord zaś „świeżo zaostrzony” to zapewne miecz, który niesie Orestes<sup>285</sup>. To jednak również dosłownie krew na rękach — metaforyczny opis rytualnej nieczystości wywołanej morderstwem<sup>286</sup>. Gdy chwilę później rozbrzmiewa już ostatni śmiertelny okrzyk Klytajmestry, krew po raz kolejny naznacza liryczny komentarz chóru:

Spełnia się klątwa! | Ci w ziemi — wciąż żyją. Choć dawno zmarli piją krew, co  
płynie | wstecz (*palirrhyton*) — swych zabójców<sup>287</sup>.

Następna wampiryczna metafora, tym razem odnosząca się do samego zmarłego, którego gniewny duch niejednokrotnie utożsamiany jest z demonem zemsty. Tym razem jednak krew „płynie wstecz”, bo takie dosłowne znaczenie ma kluczowy epitet *palirrhytos*<sup>288</sup>. „Wstecz” (*palin*) natomiast to dla Greka nie tylko przeciwny kierunek przestrzenny. To także powrót w czasie do tego samego, powtórzenie, kolejność, odwet, którego życzy Elektra zabójcom ojca: „oni z kolei (*palin*) karę za mord poniosą”<sup>289</sup>. To wreszcie też odwrotność conceptualna, zaprzeczenie,

<sup>284</sup> παράγεται γὰρ ἐνέρων | δολιόπους ἀρωγὸς εἶσω στέγας, | ἀρχαίοπλουτα πατὴρ εἰς ἐδῶλια | νεακόνητον αἶμα χειροῖν ἔχων (Sofokles, *Elektra* 1391—4; przekład R. Chodkowskiego, zmodyfikowany); DAWĘ uznaje νεακόνητον αἶμα za tekst zepsuty, zob. jednak: LLOYD-JONES — WILSON 1990: 73; JEBB 1894 (przekład: “keen-edged death in his hands”); por. FINGLASS 2007: 506.

<sup>285</sup> Tak też tłumaczy w. 1394 Chodkowski: „z ostrym mieczem w ręku”; por. scholion: τὸ ξίφος το ἡκονημένον εἰς αἶμα καὶ φόνον; por. KELLS 1973: 218; zob. też KAMERBEEK 1974: 180; motyw „ostrzenia broni” w związku z zemstą Orestesa pojawia się również w trylogii Ajschylosa, zob. *Agamemnon* 1535; por. też *Ofiarnice* 647.

<sup>286</sup> Por. KAMERBEEK 1974: 180 (“the hands will be blood-stained”); KELLS (1973: 218) w niezrozumiały sposób odnosi αἶμα do krwi Agamemnona (“the blood of Agamemnon, which has never been purged or purified by vengeance”), którą ma na/w rękach Orestes (?!).

<sup>287</sup> τελοῦσ’ ἀραί-ζῶσιν οἱ | γὰς ὑπαὶ κείμενοι. | παλὶρρυτον γὰρ αἶμ ὑπεξαίρουσι τῶν | κτανόντων | οἱ πάλοι θανόντες (Sofokles, *Elektra* 1417—21; przekład R. Chodkowskiego); παλὶρρυτον to powszechnie przyjmowana emendacja lekcji kodeksów πολύρρυτον („obficie płynąca?”; LSJ s.v.: “f.[al-sa] l.[ectio] for παλὶρρυτος”).

<sup>288</sup> LSJ s.v. παλῖρρος (= παλῖρρυτος) — “back flowing, reflux”; przymiotnik παλῖρρυτος już w LSJ objaśniany jest bardziej abstrakcyjnym sensem jako “flowing in retribution”, które to znaczenie przyjmują z reguły komentarze (JEBB 1894: 189; KELLS 1973: 220; KAMERBEEK 1974: 183; MARCH 2001: 224; FINGLASS 2007: 518n.) i przekłady (np.: MARCH 2001: “blood in return for blood”; Chodkowski: „krew w odwecie”).

<sup>289</sup> οἱ δὲ μὴ πάλιν δώσουσ’ ἀντιφόνους δίκας (Sofokles, *Elektra* 247n.; zdanie to jest właściwie zaprzeczonym warunkiem: „jeśli nie poniosą...”); po raz kolejny πάλιν pojawia się w kontekście odwetu w 1434: τὰ πρὶν εὖ θέμενοι, τὰ δ’ ὥς πάλιν; (πάλιν sc. εὖ θῆσθε; JEBB 1894: 192); składnio-

przeciwieństwo, niczym „oczyszczenie” (*katharmos*), które uleczyć ma zarażoną *miasma* ziemię tebańską: „krwią krew odkupując” (*palin lyontas*). Być może więc krew Klytajmestry ma tu „moc” uzdrawiającą, katartyczną, usuwającą nieczystość krwi Agamemnona? Krew matki, która kapie z rąk syna-matkobójcy, gdy, już po wszystkim, wychodzi z pałacu:

Patrzcie, to oni. Choć dłoń krwią ocieka (*stazei*) | z ofiar Aresa, nie mogą ich ganić (*psegein*)<sup>290</sup>.

Narzuca się tutaj skojarzenie z Ajschylosowym Orestesem, tym, którego poetycki obraz maluje w prologu *Eumenid* Pytia. Ręce ociekają krwią (*stazonta cheiras*) — ale czyją? A raczej jaką? Zarażającą czy katartyczną? Tak czy inaczej, Orestes zostawia za sobą krwawy ślad, po którym po zapachu podąża sfera Erynii. Tu, w *Elektrze*, krew również kapie, spływa powoli, tak jak kapła w całej niemal *Orestei*, w różnych postaciach, w różnych ociekających krwią metaforach i porównaniach. Wizja tym bardziej szokująca, jeśli w miejsce emendacji „ganić” (*psegein*) przyjąć lekcję kodeksów: „mówić” (*legein*); czy raczej gdyby znaleźć dla tej ostatniej gramatyczne i stylistyczne uzasadnienie, którego w zgodnej opinii wydawców, komentatorów i krytyków nie ma<sup>291</sup>. „Nie mogę mówić”, brak mi słów — wobec tego, co widzę; wobec nieczystości (*mysos*), która wymaga „zbożnego” milczenia. Nawet jednak zimne „ganić” skrywać może złowrogi wydzźwięk: skoro istotnie „nie można ganić”, to po co to podkreślać? Chyba że nie jest to wcale stanowisko oczywiste...

Erynie i krew, nieodłączne towarzyski rytualnej nieczystości, konsekwentnie są więc i w *Elektrze* Sofoklesa związane z matkobójstwem. Co jednak wcale nie uzasadnia włączania tego dramatu w Prokrustesowe ramy ironicznej, skrajnie „pesymistycznej” interpretacji. Być może Orestes to istotnie „czysty” *miastōr*, w odróżnieniu od splamionego *miastora*-Ajgistosa. Być może kapiąca z jego rąk krew to krew oczyszczająca, a nie zarażająca. Być może Erynie to strażniczki *dikē*, a nie „wycierające nieczystość” o ściany domu Atrydów demony. Każdy z tych

---

wa niejednoznaczność tej wypowiedzi może również rozgrywać wieloznaczność przysłowka *pálin*; FINGLASS (2007: 523) preferuje bardziej jednoznaczną transpozycję: *pálin eú théμενοι τάδ’*, *ὥς τὰ πρίν*.

<sup>290</sup> καὶ μὴν πάρεισιν οἶδε· φοινία δὲ χεῖρ | σταῖει θυγῆς Ἄρεος, οὐδ’ ἔχω ψέγειν (Sofokles, *Elektra* 1422n.; przekład R. Chodkowskiego); “a ‘sacrifice’ to Ares, then, follows a prayer to Apollo Lykeios” (SEGAL 1966: 526; zob. też wcześniej).

<sup>291</sup> JEBB 1894: 189 (“Erfurdt’s correction of λέγειν, deserves the favour which it has found with almost all editors from Hermann onwards”) argumentuje, że „brak mi słów” wyrażałoby raczej οὐδ’ ἔχω φωνεῖν lub οὐδ’ ἔχω τί λέγω, podczas gdy οὐδ’ ἔχω λέγειν oznaczałoby raczej „nie potrafię opisać [tego, co widzę]”, który to sens “would be strange here” (190), por. PEROTTA 1963: 325, p. 1 (za Jebbem); WINNINGTON-INGRAM 1980: 235, p. 61; emendację ψέγειν zgodnie przyjmują wszyscy wydawcy; Campbell (za: FINGLASS 2007: 519) uznawał ψέγειν za “intolerably frigid”.

---

werbalnych obrazów i porównań raz po raz odsłania jednak swą złowrogą stronę, ukazując niejako prawdziwie janusowe oblicze tej trudnej i niejednoznacznej tragedii<sup>292</sup>.

---

<sup>292</sup> "Now, if Sophocles had wished to write a supposedly Homeric version of the story or otherwise to by-pass the moral issue, he should scrupulously avoided a theme so closely associated by his predecessor with the blood-guilt of Orestes" (WINNINGTON-INGRAM 1980: 218); por. FRIIS JOHANSEN 1964: 26; SEGAL 1966: 476.





# KODA

Niech nasze wolne ręce wydrą mu powieki, | by oczy jego we krwi lśniły jak komety | bo gdy nikczemnik krwawi, dobra jest tragedia.

*Vindicta mihi.* | O tak, niebiosą każdą krzywdę pomszczą; | nie ścierpią by mord pozostał bez kary. | Więc, Hieronimo, poddaj się ich woli<sup>1</sup>.

Tragedia elżbietańska, której często zarzuca się szalony nadmiar perwersyjnego okrucieństwa, wyniosła zemstę do poziomu gatunkowego kryterium literackiej krytyki. Przy całej swej krwiożerczej sensacyjności w jednym wydaje się ona jednak głęboko „moralna”. Istotnie, „gdy nikczemnik krwawi, tragedia jest dobra”, sam odwet natomiast pozostaje nieodmiennie złem, „grzechem”, występłą uzurpacją prerogatyw samego Boga lub jego ziemskiego namiestnika<sup>2</sup>. Mściciel jest w najlepszym wypadku „Bożym biczem”, nigdy zaś „Bożym sługą”. Elżbietańska zemsta jest zawsze problemem.

Dla starożytnych Ateńczyków zemsta problemem nie była. Zemsta (*dikē*) to kara (*dikē*), kara to sprawiedliwość (*dikē*), wymiar zaś sprawiedliwości (*dikē*) był podstawą politycznego i moralnego porządku. Stąd już tylko krok do logicznej konkluzji, że również w tragedii greckiej, tragedii Ateńczyków, zemsta jest nie tyle problemem, ile jego rozwiązaniem. Tu jednak dochodzą do głosu „rewizjoniści”,

---

<sup>1</sup> “Let our two other hands tear up his lids, | And make his eyes like comets shine through blood; | When the bad bleeds, then is the tragedy good” (C. Tourneur, *The Revenger’s Tragedy* 3.5.197nn.); “*Vindicta mihi!* | Aye, heaven will be revenged of every ill; | Nor will they suffer murder unrepaired. | Then stay, Hieronimo, attend their will” (T. Kyd, *Tragedia Hiszpańska* 3.13.1—5; przekład. J. Kydryńskiego, zmodyfikowany).

<sup>2</sup> “Thus his [tj. tragicznego bohatera — J.K.] death was accepted as expiation for the violent motives which had forced him to override the rules of God and, without awaiting the slow justice of divine retribution, to carve out a bloody revenge for himself” (F. BOWERS: *Elizabethan Revenge Tragedy*. Princeton 1940, s. 184); nt. „Bożego bicza” (*heaven’s scourge*) i „Bożego sługi” (*heaven’s minister*) zob. E. PROSSER: *Hamlet and Revenge*. Stanford 1971<sup>2</sup>, s. 174—206.

według których starożytne Ateny to cywilizacja oparta na ideale całkowitego odzrucenia odwetu: tragiczna zemsta w rękach attyckich dramaturgów to przecież ciąg niesłychanych zbrodni, przy których błędą nawet sensacyjne okrucieństwa elżbietańskiej sceny. Konsekwentnie też:

Attycka tragedia [...] ukazuje zemstę jako największe możliwe zło i nieszczęście, i jako zjawisko zdeklarowanie wrogie społecznemu porządkowi, sugerując tym samym model postępowania diametralnie jej przeciwny<sup>3</sup>.

Mimo swej topornej prostoty argument to niebezzasadny (pomijając poważne zastrzeżenia do jego „historycznej” strony). „Ocalić” obraz „bezproblemowej” tragicznej zemsty może jedynie odwołanie się do metafizyki tragizmu, do nowożytnych koncepcji tragicznego konfliktu, w którym sprzeczne wartości i moralne imperatywy stają naprzeciw siebie, unicestwiając się wzajemnie lub prowadząc do nowej „syntezy”. Gdy zaś ich bezkrytyczne przykładanie do tekstów antycznych dramatów budzi wątpliwości, to dogodnym wyjściem okazuje się odwołanie do wyrastającej z ducha Dionizjów Wielkich przewrotności samej tragedii:

W Renesansie można było powiedzieć, że tam, gdzie krwawią źli, tragedia jest dobra, to jednak nie wystarczyło na dionizyjskim festiwalu. Prosta i udana zemsta była materia niestosowną dla tragedii attyckiej, a jednak intrygi i podstępny oraz finałowa eksplozja przemocy stanowiły dla poety zbyt silną pokusę. Konsekwentnie zatem ateńscy dramaturgowie sięgali po historie, które zemście dostarczały ocalających przewrotności (*saving perversities*), jak sytuacje, w których odwet zakończył się niepowodzeniem lub gdy dokonał go ten, kto nie powinien. A najlepsze były tu historie, w których obowiązek zemsty krzyżował się z innym, przeciwnym imperatywem. To właśnie dlatego wszyscy trzej najwięksi poeci stworzyli tragedie poświęcone Orestesowi<sup>4</sup>.

Oto więc „zadanie” poety: dopasować bezproblemową ateńską zemstę do „problemowego” dionizyjskiego szablonu tragedii. Zagłębienie twórcy przez ramię do tego, co pisze, nie zawsze jest jednak szczęśliwą „strategią” interpretacyjną, tym

<sup>3</sup> “Attic tragedy remembers vengeance as one of the greatest of all possible evils and as a staunch enemy of the social order, by implication recommending patterns of action diametrically opposed to it” (HERMAN 2006: 405; por. krytykę tego stanowiska w: CAIRNS 2005: 307n.).

<sup>4</sup> “In the Renaissance it could be said that where the bad bleed the tragedy is good, but this was not true at the Dionysiac festival. Simple, successful revenge was unsuitable for Attic tragedy, and yet its disguises, its deceptions, and its final principled burst of violence were attractions too strong for a poet to resist. In consequence the Attic dramatists turned to revenge fictions that could supply saving perversities — cases where the vindictive action failed, or when an improper agent performed it. Best of all were stories in which the vengeance duty was crossed by a contradictory imperative and this is why all three of the greatest poets made tragedies about Orestes” (BURNETT 1998: 99).

bardziej, gdy poza tym, co sam napisał, nie wiemy o nim praktycznie nic<sup>5</sup>. Do-mniemana zaś „dionizyjska przewrotność” tragedii jest ich błyskotliwą (i atrakcyjną) interpretacją, stosowana jednak dalej jako hermeneutyczny klucz, z ich odczytywania czyni *petitio principii*. Nie mówiąc już o tym, że tak jak nie wszystkie tragedie są „tragiczne”, tak też nie zawsze zemsta w Teatrze Dionizosa musiała być „dionizyjska”<sup>6</sup>.

Tam jednak, gdzie była, jej przewrotności nie są zewnętrznym „problemem”, przyszytym do niej w twórczym mozole dramaturga. Tragicznych paradoksów nie-podobna bowiem chirurgicznie oddzielić od zemsty; nie zostają narzucone z góry na z gruntu pozytywny paradygmat postępowania, lecz przeciwnie, tkwią w nim samym, w jego języku, w jego formach myśli i w jego symbolach. Matkobójstwo nie zostaje do zemsty Orestesa dorzucone jako dionizyjska przyprawa, która dla ateńskich „miłośników paradoksów” uczyni strawnym model synowskiego oddania sprawie zabitego ojca. Straszliwe, dionizyjskie „przewrotności” tragicznej zemsty tkwią już w fundamentalnych założeniach kształtujących jej funkcjonowanie w „obywatelskiej ideologii” klasycznych Aten. Nawet tak wystudiowany epizod, jak „rytualne” zgładzenie Eurypidesowego Ajgistosa, wyrastać może z ideologii tyranobójczej zemsty Harmodiosa i Aristogejtona.

Zemsta jest w tragedii attyckiej niewątpliwie problemem. Co nie oznacza jednak, iż jest nim tak, jak oczekiwałby tego człowiek nowożytny; tak, jak problemem czyni ją na przykład tragedia elżbietańska, gdzie objawia się ona jako nie-kara, jako antykara, zbrodniczy substytut wymiaru sprawiedliwości oparte-go na autorytecie Boga i jego namiestnika. Owszem, i ta figura tragicznej zemsty zarysowana zostaje w dramatach Eurypidesa. W jego *Elektrze* pojawia się owo fundamentalne rozróżnienie, etyczne, logiczne i przede wszystkim retoryczne dwóch jej aspektów, ofiary i sprawcy: „słuszne, to, co ją spotkało, lecz nie to, co ty uczyniłeś”. Na tej właśnie podstawie budować będą swoje koncepcje filozofii prawa myśliciele starożytni i nowożytni. W *Elektrze* argument ten pozostawiony zostaje niejako w zawieszeniu, „anachroniczny” zaś *Orestes* uzupełnia go logiczną

<sup>5</sup> Nt. starożytnych biografii Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa oraz ich historycznej wartości zob. LEFKOWITZ 1981; systematyczny wykaz testimoniów dotyczących ich życia i twórczości znaleźć można w: TrGF 3: 29–70 (Ajschylos); 4: 29–70 (Sofokles); 5.1: 45–114 (Eurypides); polskie przekłady żywotów Ajschylosa i Sofoklesa: CHOŃKOWSKI w: RHum 41 (1993); RHum 43 (1995).

<sup>6</sup> MASTRONARDE 1999–2000: 32n.: “In some revenge plots [...] it is possible for the focalization to be completely with the avenger and the killing to be viewed as a triumph of the just”; być może przykłady takiej zemsty znaleźć można było w zaginionym *Polydektesie* Ajschylosa i *Diktysie* Eurypidesa (zemsta Perseusza na Polydektesie), w *Tyro* Sofoklesa (zemsta Peliasa i Neleusa na Sidero), w *Antiope* Eurypidesa (zemsta Amfiona i Zetosa na Dirke; oraz niedoszła, na Lykosie); pomocny wykaz zaginionych dramatów, w których mogła zaistnieć „dionizyjska” przemoc wymierzona przeciwko najbliższemu, podaje BELFIORE 2000: 163–214; dionizyjską „naturę” tragedii podaje w wątpliwość SCULLION 2002: 110–117; *contra*: R. SEAFORD: *Tragedy and Dionysus*. In: BUSHNELL 2005, s. 31–37.

konkluzją: sprawa sądowa, w ramach której tytułowy bohater winien był docho-  
dzić śmierci swego ojca. Ta tragiczna figura zemsty jest jednak bezpretensjonalnie  
partykularna. Dopiero Platon, a za nim Arystoteles, nadadzą jej rangę uniwersal-  
nej antytezy, którą Hegel rozbuduje do misternej konstrukcji „formy” i „istoty”  
zemsty postrzeganej jako „akt subiektywnej woli” w odróżnieniu od „obiektyw-  
nej” kary<sup>7</sup>. W *Elektrze* i w *Orestesie* nie chodzi o subiektywną i obiektywną wolę  
ani też o istotę i formę zemsty. Chodzi jedynie o to, że syn, wymierzając matce  
zasłużoną karę, splamił swe ręce najstraszliwszą zbrodnią. „Aspektu sprawcy” nikt  
natomiast nie kwestionuje w odniesieniu do zgładzenia Ajgistosa.

W obywatelskiej ideologii starożytnych Aten zemsta istotnie mogła być  
sprawiedliwą karą. Mogła być też dla „mściciela” źródłem sławy i prestiżu lub  
przynajmniej sposobem odzyskania utraconego „honoru”. Mogła być wreszcie  
mechanizmem oczyszczenia z rytualnej nieczystości. Takie były jej „ideały”, do  
których konsekwentnie roszczą sobie pretensje bohaterowie-mściciele w trage-  
diach rodu Atrydów. Niekiedy sama ich podstawa zostaje zakwestionowana. To  
nie „sprawiedliwa zemsta” (*dikē*), lecz zdrada i żądza — argumentują obydwie  
Elektry, Sofoklesa i Eurypidesa, a Klytajmestra nie znajduje na ten zarzut od-  
powiedzi. To nie *dikē*, lecz *hybris* — zbywa gniewnie pretensje Ajschylosowego  
Ajgistosa argejska starszyzna, chór *Agamemnona*. Tam jednak, gdzie odwetowa  
przemoc zostaje zaakceptowana jako taka, okazuje się ona naraz sama w sobie  
„problemem”. Na kilku płaszczyznach, w kilku postaciach, które być może lepiej  
wyobrazić sobie jako Janusowe figury, raz po raz ukazujące swoje pozytywne  
i negatywne oblicze.

Jako przemoc. „Pozytywnym” obliczem tej figury jest model „zabójstwa  
sprawiedliwego”, w ramach którego rola ofiary przypada w udziale Ajgistososo-  
wi, cudzołożnikowi, „złodziejowi”, „złoczyńcy” (*kakourgos*). To zatem przemoc  
zgodna z prawem, statutowo usankcjonowana, jako zemsta zaś — bezproble-  
mowa, jednoznaczna i niewymagająca wielu słów. Potok moralizujących argu-  
mentów, który w tym właśnie kontekście wylewa się z ust Eurypidesowej Elek-  
try, na tym tle wydaje się retorycznym wyważaniem otwartych drzwi, mogącym  
jednak ujawniać leżące u podstaw tej zemsty-kary niepewność i brak autorytetu  
mścicieli.

---

<sup>7</sup> „Jest ona [zemsta] w swej istocie (*Inhalt*) sprawiedliwa, o tyle, o ile jest ona odpłatą (*Wieder-  
vergeltung*); jednak w swej formie (*Form*) pozostaje ona aktem subiektywnej woli (*die Handlung  
eines subjektiven Willens*), który [odwetową] krzywdę powiązać może z ogromną i niewybaczalną  
niesprawiedliwością. Stąd też sprawiedliwość zemsty jest jedynie przypadkiem [...] Jako zaś akt su-  
biektywnej woli jest zemsta nową krzywdą. Przez tę sprzeczność przekształca się ona w niekończący  
się proces, gdzie krzywda dziedziczona jest z pokolenia na pokolenie” (G.W.F. HEGEL: *Zasady filozo-  
fii prawa*. Tłum. A. LANDMAN. Warszawa 1969, s. 102); por. też esej J.P. GUINLE w: VERDIER ET AL.  
1980—1984; i jego podsumowanie: «la volonté ‘vengeresse’, juste au départ, est plus préoccupée de se  
venger que de venger objectivement le crime» (212).

Negatywna jej strona najwyraźniej objawia się w „anachronicznym” *Orestesie*. Prawo, na które w agonii tej tragedii powołuje się Tyndareos, zabrania zabijania w odwecie (*antapokteinein de mē*). Sama zemsta nie jest wystarczającą legitymizacją rozlewu krwi. Nie ma powodów, aby dopatrywać się tu sofistycznego „gorszego argumentu”; to wyraźne nawiązanie do praw ateńskich, sięgających legislacji Drakona i Solona oraz jednoznacznie wyłuszczonych w późniejszych pismach oratorów. Zamiast zabijać, Orestes winien był dochodzić swej zemsty na sposób „ateński”: przed trybunałem sądowym. W żadnej innej tragedii polityczna „codziennność” nie wdzierza się tak bezceremonialnie na scenę. Mimo to przemoc tragicznej zemsty staje się również problemem w obydwu *Elektrach* i w *Orestei*. Najbardziej „heroiczny” spośród nich dramat Sofoklesa kwestionuje zabijanie w odwecie wyłącznie w odniesieniu do Klytajmestry, dla której zresztą zemsta stanowić miała motyw drugorzędny, jeśli stanowić miała w ogóle. Nie ma prawa (*nomos*), które uzasadniałoby odpłacanie zabójstwem za zabójstwo. To podejrzane „prawo” samej Klytajmestry, które obrócić się musi przeciwko niej. Czy jednak sam Orestes nie wprowadza go później w czyn? Na to pytanie tragedia Sofoklesa nie udziela jednoznacznej odpowiedzi, a próby bezpiecznego odseparowania „prawa” Klytajmestry od zemsty jej syna nie wydają się przekonujące. W *Elektrze* Eurypidesa natomiast są one z góry skazane na porażkę. W *Orestei* wreszcie odwetowa przemoc konkretyzuje się w poetyckich obrazach „szału zagłady” (*atē*), którą naznaczone są kolejne akty pokoleniowej zemsty i której w finale *Eumenid* wyrzekają się Erynje.

Jako archetyp. Jako figura zemsty realizowana, „odtwarzana” na codzień, w postaci historycznych spraw sądowych o zabójstwo (*dikai phonou*). Każdy oskarżyciel w ramach *dikē phonou* był zarazem „mścicielem” (*timōros*). Pretensja każdego opierała się na odwołaniu do tych samych zobowiązań etycznych i religijnych (niekoniecznie posiadających sankcję prawną), których egzemplifikacją, najbardziej dobitną, bo posuniętą do samych krańców moralnego horyzontu człowieka greckiego, jest sprawa Ajschylosowego Orestesa: „kiedy stanie przed tobą, kiedy »synu« zawoła, »ojca jestem« odpowiedź”. Archetypu nie należy, oczywiście, mylić z wzorem do naśladowania. Tragiczne ekstrema, które stanowią o jego założycielskiej sile, przesądzają jednocześnie o jego wykluczeniu z politycznej codzienności klasycznych Aten. Choć oskarżona o zabójstwo kobieta mogła zostać porównana do Klytajmestry, żaden ze znanych nam sądowych „mścicieli” nie miał odwagi przedstawić siebie jako Orestesa, który zresztą został przez ateńskich oratorów zapamiętany przede wszystkim jako szaleniec (*Orestēs mainomenos*). Nie bez wydatnego, jak można przypuszczać, udziału Eurypidesa i jego późniejszych naśladowców. Jako figura „mściciela” zostaje bowiem w jego *Orestesie* wręcz wydrwiony, gdy sam, nie wierząc w swoją sprawę, podąża mimo to Ajschylosowymi koleinami, przedstawiając swój czyn jako akt założycielskiej, legislacyjnej niemal przemocy. Monstrualna skrajność matkobójstwa wymyka się bowiem kategoriom



legislacji ateńskich prawodawców, a w dyskursie publicznym klasycznych Aten spowita jest aurą trwóznego milczenia i niedowierzania. Milczenie to wydaje się nabierać szczególnej wymowy w „bezproblemowej” *Elektrze* Sofoklesa.

Negatywnym z kolei obliczem tej figury, wynaturzeniem uosabianego przez Ajschylosowego Orestesa archetypu, jest zemsta jego matki, Ajschylosowej Klytajmestry, jedynej „prawdziwej” mścicielki noszącej to imię w zachowanych tragediach greckich. W jej rękach i przede wszystkim w jej słowach fundamenty politycznego porządku i politycznego dyskursu poddane zostają złowrogiej manipulacji, za sprawą której ujawniają one swoje wynaturzone rewersy. Jej „siła argumentacji” (*peithō*) nie zastępuje przemocy, lecz jej służy. Jej pretensja do sprawiedliwości (*dikē*) budzi zdumienie jako symptom monstrualnego szaleństwa, które wyklucza ją poza nawias politycznego dyskursu. Nie mogąc stać się „politycznym mścicielem” (*timōros*), objawia się ona więc w finale *Agamemnona* jako demoniczna kapłanka „sprawiedliwości” (*Dikē*) i „zagłady” (*Atē*) jednocześnie.

Jako zemsta „honoru”. Źródłem „honoru” i chwały (*kleos*) dla Homerowego Orestesa był odwet na zabójcy ojca i odzyskanie należnego mu dziedzictwa. Do tego ostatniego motywu na różny sposób po wielokroć odwołują się jego tragiczni imiennicy. Inaczej niż Orestes epicki muszą oni jednak zmierzyć się z problemem matkobójstwa, który w Homerowych poematach jest konsekwentnie marginalizowany. Dwuznaczne okazują się również metody, którymi bohaterowie *Odysei* beztrząsco posługują się dla zdobycia swojej chwały. Podstęp, choć posiada niekiedy jednoznacznie wyrażoną boską sankcję (w *Orestei* i w *Elektrze* Sofoklesa), okazuje się tu problemem, z którego mściciel musi się „tłumaczyć” i który nie zawsze wydaje się korzystnie rzutować na okoliczności samego aktu zemsty (obie *Elektry*). Epicka chwała, której przychodzi zaznać tragicznym Orestesom, objawia się natomiast na dwa sposoby. Z jednej strony w postaci „olimpijskiej” metafory, w ramach której ich odwet odnoszony jest do etosu arystokratycznego współzawodnictwa i obrazu mściciela-zwycięzcy. Z drugiej strony natomiast, na gruncie moralności politycznej objawia się ona jako chwała tyranobójców. Tylko ten ostatni aspekt zdaje się wolny od dwuznaczności, które w różny sposób dochodzą do głosu w metaforze agonów gimnicznych.

Zemsta Orestesa przedstawiona zostaje również jako odwrócenie hańby, którą naznaczone zostało zabójstwo Agamemnona. Zabójstwo „niegodne”, bo dokonane w nieliczących z heroicznym statusem ofiary okolicznościach, przez postaci o gorszej od niego kondycji społecznej i zwieńczone hańbiącym rytualnym okaleczeniem. Poetyckim rusztowaniem, kształtującym ten obraz tragicznej zemsty, jest lament, co z kolei sprawia, że dominująca rola przypada tu kobiecie, *Elektrze*. W jej skargach (do których w *Ofiarnicach* dołącza się chór) hańba Agamemnona staje się wyzwaniem rzuconym mścicielowi, prowadzącym go do odwetu. „Lament staje się zemstą”. Jako bardzo tradycyjna, zrytualizowana struktura poetycka niekoniecznie jednak musi być on postrzegany w kategoriach realistycz-

nej psychologii postaci dramatu. Droga Orestesa do zemsty wiedzie przez lament na grobie ojca, rozumiany jednak przede wszystkim jako rytuał, a w mniejszym stopniu jako emocjonalne przygotowanie hamletyzującego mściciela do przemocy. W *Elektrze* Sofoklesa natomiast te dwa składające się w jedną całość elementy zostają trwale rozdzielone, za sprawą czego dramat ten objawia się jako studium samotnego cierpienia tytułowej bohaterki, postaci zaś Orestesa niejednokrotnie zarzuca się emocjonalny defekt.

Zemsta rodowa w obrębie rodu to jednak paradoks, absurd, oksymoron. Prawdziwe, historyczne konflikty w łonie rodziny konsekwentnie przedstawiane są jako spory przynoszące jednej i drugiej stronie hańbę, szczególnie wtedy, gdy przestają być „prywatne”, gdy przeniesione zostają do sfery publicznej. Nawet słuszna i sprawiedliwa sprawa staje się szpetnym i wstydliwym sporem, który nie powinien być ujrzyć światła dziennego. A są to spory o drobnostki codzienności. Tragiczna Klytajmestra tymczasem — w tym wszyscy trzej poeci są zgodni — publicznie, wszem i wobec ogłasza swoją pretensję do sprawiedliwej, „politycznej” zemsty na swoim mężu, co też w obydwu *Elektrach* podlega bardzo jednoznacznej ocenie: „szpetne” (*aischron*). Równie „szpetna” jednak okazuje się zemsta jej syna, czego teatralnym symbolem staje się w *Ofiarnicach* „odsłonięta” pierś Klytajmestry, jej nieskuteczny apel do synowskiego poczucia *aidōs*. Przewlekły konflikt matki i córki w Sofoklesowej *Elektrze* jest źródłem „hańby” (*aischron*) dla jednej i drugiej strony. Dosadny zaś *Orestes*, w którym matkobójstwa nie „ratuje” już polityka (tyranobójstwo), stawia zdecydowanie kropkę nad „i”. To bestialstwo. To symetryczne odwrócenie chwały Orestesa epickiego. To „hańba u wszystkich ludzi”.

Jako zemsta krwi. Rozlew krwi naznacza zabójcę rytualną nieczystością (*miasma*). Rozlew krwi zarazem od niej go uwalnia. Krwi ofiarnego zwierzęcia albo krwi mordercy, bo ten ostatni sam jest „nieczystością ziemi”, która „wypiła” krew zamordowanego. Paradoksy „doktryny” i języka rytualnej nieczystości wydają się dobrze odpowiadać paradoksom tragicznej zemsty. Krew ofiary przyzywa mściciela. Krew zabójcy usuwa dawne *miasma*, przywlekać może jednak z sobą nowe.

W swej katartycznej, oczyszczającej „postaci” zemsta kształtuje fabułę Sofoklesowej *Elektry*. Orestes powraca do ojczyzny jako „ten, który oczyści” (*kathartēs*) dom rodzinny z *miasma* wywołanego zabójstwem Agamemnona i cudzołożnym związkiem jego morderców. Dwuznaczności samego języka i symboliki rytualnej nieczystości sprawiają jednak, że raz po raz ta pozytywna, oczyszczająca przemoc odsłania tu swoje negatywne, „nieczyste” oblicze. Eurypidesowy *Orestes* z kolei najbardziej dosadnie i jednoznacznie, słowami Tyndareosa, artykułuje miazmatyczną moc odwetowego zabójstwa — każdego. Paradoksy czystej nieczystości tytułowego bohatera *Orestei* wiążą się natomiast ze szczególnym *miasma* wywołanym zabójstwem „krwi własnej”, od której „nie ma oczyszczenia”. Chyba że krew własna okaże się jednak być „obcą”...

*Miasma* to bowiem krew plamiąca ręce zabójcy. Tożsamość ta kształtuje język i symbolikę rytualnej nieczystości, kształtując zarazem język, symbolikę i wieloznaczność tragicznej zemsty, której ofiary giną zawsze od miecza, topora czy rytualnego tasaka, „tarzając się” w kałużach krwi. Krew budzi demony rytualnej nieczystości i oznacza ślady zabójcy, po których w *Orestei* demony te tropią go niczym psy gończe. Krew wywołuje też w mścicielu szaleństwo, a w tragedii może to nawet dotyczyć zabójstw skądinąd uznawanych za „czyste”. Te dwa motywy splatają się z sobą w Eurypidesowym *Orestesie*, gdzie krwawe Erynie z realnych bytów stają się problemem psychicznym — i medycznym. Realna natomiast obecność demonów nieczystości w domu Atrydów, w spływającej krwią „rzeźni ludzi”, zostaje spektakularnie zaznaczona w *Orestei* wraz z wejściem chóru *Eumenid*. Unurzana we krwi zostaje wreszcie czysta „Apollinińska” zemsta Sofoklesowej *Elektry*; przekorna natura tego dramatu, jego języka i symboliki, i tu jednak wymyka się jakimkolwiek jednoznacznym ocenom, pozytywnym bądź negatywnym.

Zemsta w tragediach rodu Atrydów staje się więc „problemem”, tyle że niekoniecznie jako „nasza” zemsta, jako zemsta *a priori* zła, niemoralna, przestępcza, przeciwstawiona „sprawiedliwej” karze. Wręcz przeciwnie, punktem wyjścia jest jej z gruntu pozytywne rozumienie. Zemsta to zarazem sprawiedliwa kara, bo też jedno i drugie nie jest nawet rozróżnione na płaszczyźnie pojęciowej. Zemsta to także sprawa „honoru”, jego obrony lub przywrócenia. Krew przelana w odwecie usuwa wreszcie rytualną nieczystość, którą przyniosło z sobą pierwsze zabójstwo. W tragicznym zwierciadle każdy z tych aspektów ukazuje jednak swoje złowrogie, przewrotne oblicze. Nie zostaje ono narzucone „z zewnątrz” w postaci „ocalającej” dionizyjskość tragedii „przewrotności”, lecz wynika z niej samej, z dezintegrującego potencjału, który zawsze towarzyszy odwetowi, nawet tam, gdzie reguluje on życie społeczne wspólnoty. Bo nawet w tych kulturach, gdzie konflikty reguluje „zemsta”, może się ona przepoczwaczyć w „złą zemstę”, potępianą, niekiedy wręcz nienazwaną, przemilczaną, bo stanowiącą gorszą abominację, wynaturzenie społecznego porządku.

Tragedie rodu Atrydów to właśnie dramatyzacje „złej zemsty”, „złej” *timōria*, „złej” *dikē*. Dlatego, że z mechanizmu ochrony i obrony rodu staje się ona mechanizmem jego zagłady i zguby, zwracając mścicieli przeciwko tym, przeciw którym w żadnym wypadku występować nie powinni. Dlatego, że przynosi „złe zwycięstwo” i zamiast przywrócić mścicielowi oraz jego rodowi naruszony „honor”, staje się źródłem jeszcze większej „hańby”. Dlatego, że krew ofiar nie ma tu mocy katarskiej, lecz zaraża ze zdwojoną siłą, pogrążając niekiedy mściciela w paradokсах rytualnej nieczystości, w których sam Heraklit mógłby się pogubić. Dlatego wreszcie, że opiera się na przemocy, na odwetowych zabójstwach, podczas gdy zemsta *à la Athenienne* to przede wszystkim zemsta sądowa.

## WYKAZ SKRÓTÓW

A & A	— „Antike und Abendland”
AC	— “Acta Classica”
AJP	— “American Journal of Philology”
BCH	— «Bulletin de Correspondance Hellénique»
BICS	— “Bulletin of the Institute of Classical Studies”
BMCR	— “Bryn Mawr Classical Review”
BollClass	— „Bolletino dei Classici”
CA	— “Classical Antiquity”
Cho.	— <i>Ofiarnice (Choephoroi)</i>
CID	— <i>Corpus des Inscriptions de Delphes</i> . Paris 1977
CJ	— “Classical Journal”
C & M	— „Classica et Mediaevalia”
CP	— “Classical Philology”
CQ	— “Classical Quarterly”
CR	— “Classical Review”
DELG	— P. CHANTRAINE (ed.): <i>Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots</i> . Paris 1968—1999
DK	— H. DIELS, W. KRANZ (Hrsg.): <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> . Berlin 1952 <sup>6</sup>
EDG	— R. BEEKES: <i>Etymological Dictionary of Greek</i> . Leiden—Boston 2010
FGrH	— F. JACOBY (ed.): <i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> . Berlin 1922—1956; Leiden 1994— (Brill’s New Jacoby)
GEW	— H. FRISK: <i>Griechisches Etymologisches Wörterbuch</i> . Heidelberg 1960
G & R	— “Greece and Rome”
GRBS	— “Greek Roman and Byzantine Studies”
HSCP	— “Harvard Studies in Classical Philology”

- 
- ICS — “Illinois Classical Studies”
- IG — *Inscriptiones Graecae*. Berlin 1873—
- JHS — “Journal of Hellenic Studies”
- Kn — R. KANNICHT: TrGF, T. 5, Cz. 1—2 (Eurypides)
- LCM — “Liverpool Classical Monthly”
- LSJ — H. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, R. MACKENZIE: *A Greek-English Lexicon*. With a revised Supplement. Oxford 1996<sup>9</sup>
- MH — „Museum Helveticum“
- PCG — R. KASSEL, C. AUSTIN (eds.): *Poetae Comici Graeci*. Berlin 1983—
- PCPS — “Proceedings of the Cambridge Philological Society” (ob. “Cambridge Classical Journal”)
- PMG — D.L. PAGE: *Poetarum Melicorum Graecorum fragmenta*. Oxford 1991
- QUCC — “Quaderni Urbinati di Cultura Classica”
- R — S. RADT: TrGF, T. 3—4 (Ajschylos, Sofokles)
- RE — A. PAULY, G. WISSOWA, W. KROLL (Hrsg.): *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart 1893—1980
- REG — «Revue des études grecques»
- RFIC — “Rivista di Filologia e di Istruzione Classica”
- RhM — „Rheinisches Museum für Philologie“
- RHum — „Roczniki Humanistyczne”
- RPh — «Revue de philologie, de littérature et d’histoire anciennes»
- SEG — *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden 1923—
- TAPhA — “Transactions and Proceedings of the American Philological Association”
- TrGF — R. KANNICHT, S. RADT, B. SNELL (Hrsg.): *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. T. 1—5. Göttingen 1977—2004
- W — M.L. WEST (ed.): *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*. T. 1—2. Oxford 1971—1972
- YCS — “Yale Classical Studies”

## KONSULTOWANE WYDANIA TRAGIKÓW GRECKICH (NIEKOMENTOWANE)

- BASTA-DONZELLI: Euripides: *Electra*. Ed. G. BASTA-DONZELLI. Leipzig 1995 („Teubner”).
- BIEHL: Euripides: *Orestes*. Ed. W. BIEHL. Leipzig 1975 („Teubner”).
- CHAPOUTHIER — MÉRIDIER: Euripide: *Oreste*. T. 6.1. Texte établi et annoté par F. CHAPOUTHIER et traduit par L. MÉRIDIER. Paris 1959 („Budé”).
- DAIN — MAZON: Sophocle. T. 1—3. Texte établi par A. DAIN et traduit par P. MAZON. Paris 1958 („Budé”).
- DAWE: Sophoclis: *Electra*. Tertium edidit R.D. DAWE. Leipzig 1996<sup>3</sup> („Teubner”) (oryg. 1984).
- DIGGLE: *Euripidis fabulae*. Ed. J. DIGGLE. T. 1—3. Oxford 1981—1994 (OCT).
- JOUAN — VAN LOOY: Euripide: *Fragments*. T. 8.1—4. Texte établi et traduit par F. JOUAN et H. VAN LOOY. Paris 2002—2003 („Budé”).
- KOVACS: Euripides. T. 1—6. Ed. and transl. by D. KOVACS. Cambridge (Mass.) 1994—2002 („Loeb”).
- LLOYD-JONES: Sophocles. T. 1—3. Ed. and transl. by H. LLOYD-JONES. Cambridge (Mass.) 1994—1996 („Loeb”).
- LLOYD-JONES — WILSON: *Sophoclis fabulae*, recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt H. LLOYD-JONES et N.G. WILSON. Oxford 1990 (OCT).
- MAZON: Eschyle. T. 1—2. Texte établi et traduit par P. MAZON. Paris 1969<sup>7</sup> („Budé”).
- PAGE: *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias* edidit D.L. PAGE. Oxford 1972 (OCT).
- PARMENTIER — GREGOIRE: Euripide: *Les Troyennes, Iphigénie en Tauride, Électre*. T. 4. Texte établi et traduit par L. PARMENTIER et H. GREGOIRE. Paris 1925 („Budé”).
- SMYTH: Aeschylus. T. 1—2. With an english translation by H.W. SMYTH. London 1922—1926 („Loeb”).
- SOMMERSTEIN: Aeschylus. T. 1—3. Ed. and transl. by A.H. SOMMERSTEIN. Cambridge (Mass.) 2008 („Loeb”).
- WEST: *Aeschyli tragoediae sex cum incerti poetae 'Prometheo'*. Ed. M.L. WEST. Leipzig 1990.
- WILAMOWITZ: *Aeschyli Tragoediae*. Ed. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF. Berlin 1914.





## BIBLIOGRAFIA

- ADKINS 1960: A.W. ADKINS: *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford.
- ADKINS 1966: A.W. ADKINS: *Aristotle and the Best Kind of Tragedy*. CQ 16.1.
- ADLER 1980: A. ADLER: *La vengeance du sang chez les Moundang du Tchad*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (I).
- AÉLION 1983: R. AÉLION: *Euripide héritier d'Eschyle*. T. 1—2. Paris.
- AJOOTIAN 1998: A. AJOOTIAN: *A Day at the Races: The Tyrannicides in the Fifth-Century Agora*. In: K.J. HARTSWICK, M.C. STURGEON (eds.): ΣΤΕΦΑΝΟΣ. Philadelphia (FS B.S. Ridgway).
- ALAUX 1997: J. ALAUX: *La mimèsis d'Oreste: les « Choéphores »*, v. 540—550. In: MOREAU — SAUZEAU 1997.
- ALBINI 1981: U. ALBINI: *Egisto nel finale dell' „Agamennone”*. In: SCHMIDT 1981.
- ALEXANDERSON 1966: B. ALEXANDERSON: *On Sophocles' Electra*. C & M 27.
- ALEXIOU 2002<sup>2</sup>: M. ALEXIOU: *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Lanham (oryg. 1974).
- ALLAN 2005: W. ALLAN: *Tragedy and the Early Greek Philosophical Tradition*. In: GREGORY 2005.
- ALLEN 2000: D.S. ALLEN: *The World of Prometheus. The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton.
- ALLEN 2005: D. ALLEN: *Greek Tragedy and Law*. In: GAGARIN — COHEN 2005.
- ALMEIDA 2003: J. ALMEIDA: *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems*. Leiden.
- ALTMAYER 2001: M. ALTMAYER: *Unzeitgemässiges Deneken bei Sophokles*. Stuttgart.
- AMMENDOLA 1948: *Eschilo, Le Coefore*. Introduzione, testo e commento a cura di G. AMMENDOLA. Firenze.
- AMMENDOLA 1955: *Eschilo, Agamennone*. Con introduzione e commento a cura di G. AMMENDOLA. Firenze.
- AMMENDOLA 1961: *Eschilo. Eumenidi*. Con introduzione e commento a cura di G. AMMENDOLA. Firenze.
- ANDERSON 2005: M.J. ANDERSON: *Myth*. In: GREGORY 2005.
- ARNOTT 1981: W.G. ARNOTT: *Double the Vision: A Reading of Euripides' Electra*. G & R 28.2.
- ASSAEL 2001: J. ASSAEL: *Euripide, philosophe et poète tragique*. Paris.

- ATHANASSAKI 1993: L. ATHANASSAKI: *Choral and Prophetic Discourse in the First Stasimon of the Agamemnon*. CJ 89.2.
- AUSTIN 1962: J.L. AUSTIN: *How to Do Things with Words*. Oxford.
- AVEZZU 2008: G. AVEZZU (ed.): *Didaskaliai II. Nuovi studi sulla tradizione e l'interpretazione del dramma antico*. Verona.
- AVEZZÙ 2009: G. AVEZZÙ: *Scena e politica in Eschilo*. In: JOUANNA ET AL. 2009.
- AXER 1991: J. AXER: *Filolog w teatrze*. Warszawa.
- AXER 2005: J. AXER: *Teksty tragedii greckich jako scenariusze teatralne*. W: PODBIELSKI 2005.
- BARRETT 1964: Euripides: *Hippolytos*. Ed. with introduction and commentary by W.S. BARRETT. Oxford.
- BARTOL — DANIELEWICZ 1999: K. BARTOL, J. DANIELEWICZ: *Liryka grecka*. T. 1—2. Poznań.
- BARTOL — DANIELEWICZ 2010: Atenajos: *Uczta Mędrców*. Przeł., wstępem i komentarzem opatrzyli K. BARTOL i J. DANIELEWICZ. Poznań.
- BASTA-DONZELLI 1978: G. BASTA-DONZELLI: *Studio sull' Elettra di Euripide*. Catania.
- BASTA-DONZELLI 1991: G. BASTA-DONZELLI: *Sulla distribuzione delle battute nell'Elettra di Euripide*. BollClass 12.
- BASTA-DONZELLI 1992: G. BASTA-DONZELLI: *Osservazioni sul primo stasimo dell' "Elettra" di Euripide*. Eikasmos 3.
- BEES 2009: R. BEES: *Aischylos. Interpretationen zum Verständnis seiner Theologie*. München (Zetemata 133).
- Bekombo 1980: M. BEKOMBO: *La vengeance comme forme d'offence*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (I).
- BELFIORE 2000: E. BELFIORE: *Murder among Friends*. Cambridge.
- BENDLIN 2007: A. BENDLIN: *Purity and Pollution*. In: OGDEN 2007.
- BENEDETTO 1965: V. DI BENEDETTO: *Oreste. Introduzione, testo critico, appendice*. Firenze.
- BENEDETTO 1978: V. DI BENEDETTO: *L'Ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*. Torino.
- BENEDETTO 1988<sup>2</sup>: V. DI BENEDETTO: *Sofocle*. Firenze.
- BENEDETTO 1992: V. DI BENEDETTO: *Sul testo "dell'Agamemnone" di Eschilo*. RIFC 120.
- BENVENISTE 1969: E. BENVENISTE: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. T. 1—2. Paris.
- BERTHIAUME 1982: G. BERTHIAUME: *Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*. Leiden.
- BETENSKY 1978: A. BETENSKY: *Aeschylus' "Oresteia": The Power of Clytemnestra*. Ramus 7.1.
- BIEHL 1965: W. BIEHL: *Euripides, "Orestes"*. Berlin.
- BIELAWSKI 2004: K. BIELAWSKI: *Terminy rytualno-kultowe w tragedii greckiej okresu klasycznego*. Kraków.
- BLACK-MICHAUD 1975: J. BLACK-MICHAUD: *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*. With an foreword by E.L. PETERS. Oxford.
- BLAISE 2006: F. BLAISE: *Poetics and Politics: Tradition Re-Worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4)*. In: BLOK — LARDINOIS 2006.

- Blass 1907: *Die „Eumeniden“ des Aischylos*. Erklärende Ausgabe von F. Blass. Berlin.
- Blok 2006: J.H. Blok: *Solon's Funerary Laws: Questions of Authenticity and Function*. In: Blok — Lardinois 2006.
- Blok 2010: J.H. Blok: *Deme Accounts and the Meaning of "Hosios" Money in Fifth-Century Athens*. *Mnemosyne* 63.1.
- Blok — Lardinois 2006: J.H. Blok, A. Lardinois (eds.): *Solon of Athens. New Historical and Philological Approaches*. Leiden.
- Blundell 1989: M.W. Blundell: *Helping Friends and Harming Enemies*. Cambridge.
- Boedeker — Raaflaub 2005: D. Boedeker, K. Raaflaub: *Tragedy and the City*. In: Bushnell 2005.
- Boegehold et al. 1995: A. Boegehold, J. Camp II, M. Crosby, M. Lang, D.R. Jordan, R.F. Townsend: *The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure and Testimony*. Princeton (Athenian Agora 28).
- Boehm 1987<sup>2</sup>: Ch. Boehm: *Blood Revenge. The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*. Philadelphia (oryg. 1984).
- Bollack 1981: J. Bollack: *Le thrène de Cassandre*. (« Agamemnon », 1322—1330). *REG* 94.
- Bollack 1988: J. Bollack: *Une question de mot: δίκη dans Sophocle, «Électre»*. v. 610 sq. *REG* 101.
- Bollack 1990: J. Bollack: *L' « Oedipe roi » de Sophocle. Le texte et ses interprétations. Introduction. Texte. Traduction*. T. 1—4. Lille.
- Bollack — Judet de la Combe 1981: J. Bollack, P. Judet de la Combe: *L' « Agamemnon » d' Eschyle. Le texte et ses interpretations*. T. 1—2. Paris.
- Bond 1981: Euripides: *Heracles*. Ed. with introduction and commentary by G.W. Bond. Oxford.
- Bonner — Smith 1938: R. Bonner, G. Smith: *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*. Vol. 1—2. New York.
- Borowska 1981: M. Borowska: *Erynie Ajschylosa i "sýnesis" Eurypidesa*. *Meander* 35.10.
- Borowska 1989: M. Borowska: *Le théâtre politique d'Euripide*. Warszawa.
- Bowers 1940: F. Bowers: *Elizabethan Revenge Tragedy*. Princeton.
- Bowie 2007: A.M. Bowie: *Religion and politics in Aeschylus' "Oresteia"*. In: Lloyd 2007 (oryg. CQ 43.1, 1993).
- Bowra 1944: C.M. Bowra: *Sophoclean Tragedy*. Oxford.
- Braswell 1988: B. Braswell: *A Commentary on the Fourth Ode of Pindar*. Berlin.
- Braun 1998: M. Braun: *Die „Eumeniden“ des Aischylos und der Areopag*. Tübingen.
- Bremer 1969: J.M. Bremer: *"Hamartia". Tragic Error in the "Poetics" of Aristotle and in Greek Tragedy*. Amsterdam.
- Bremmer 1986: J.N. Bremmer: *Agamemnon's Death in the Bath: Some Parallels*. *Mnemosyne* 39.3/4.
- Bremmer 1994: J.N. Bremmer: *Greek Religion*. Oxford.
- Bremmer 1998: J.N. Bremmer: *'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane'*. In: Graf 1998.
- Bremmer 2007: J.N. Bremmer: *Greek Normative Animal Sacrifice*. In: Ogden 2007.

- BRETAU — ZAGNOLI 1980: C. BRETAU, N. ZAGNOLI: *Le Système de gestion de la violence dans deux communautés rurales méditerranéennes: La Calabre et Le N.-E. Constantinois*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (I).
- BROWN 1982: A.L. BROWN: *Some Problems in the "Eumenides" of Aeschylus*. JHS 102.
- BROWN 1983: A.L. BROWN: *The Erinyes in the "Oresteia". Real Life, the Supernatural and the Stage*. JHS 103.
- BROWN 1984: A.L. BROWN: *Eumenides in Greek Tragedy*. CQ 34.2.
- BURKERT 1966: W. BURKERT: *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*. GRBS 7.2.
- BURKERT 1983: W. BURKERT: *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Ritual and Myth*. Transl. by P. BING. Berkeley (orig. 1972).
- BURKERT 1985: W. BURKERT: *Greek Religion*. Transl. by J. RAFFAN. Harvard (orig. 1977).
- BURNETT 1971: A. BURNETT: *Catastrophe Survived. Euripides' Plays of Mixed Reversal*. Oxford.
- BURNETT 1998: A. BURNETT: *Revenge in Attic and Later Tragedy*. Berkeley.
- BURTON 1980: R.W. BURTON: *The Chorus in Sophocles' Tragedies*. Oxford.
- BUSHNELL 2005: R. BUSHNELL (ed.): *A Companion to Tragedy*. Oxford.
- BUXTON 1982: R.G.A. BUXTON: *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of "Peitho"*. Cambridge.
- CAIRNS 1993: D. CAIRNS: *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- CAIRNS 2005: D. CAIRNS: *Values*. In: GREGORY 2005.
- CALAME 1997: C. CALAME: *Choruses of Young Women in Ancient Greece*. Lanham.
- CALAME 1999: C. CALAME: *Performative Aspect of the Choral Voice in Greek Tragedy: Civic Identity in Performance*. In: OSBORNE — GOLDHILL 1999.
- CALAME 2005: C. CALAME: *The Tragic Choral Group: Dramatic Roles and Social Functions*. In: BUSHNELL 2005.
- CANTARELLA 2005: E. CANTARELLA: *Gender, Sexuality and Law*. In: GAGARIN — COHEN 2005.
- CARAWAN 1993: E. CARAWAN: *Tyranny and Outlawry*. In: ROSEN — FARRELL 1993.
- CARAWAN 1998: E. CARAWAN: *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford.
- CAREY 1989: C. CAREY: *Lysias: Selected Speeches*. Cambridge.
- CAREY 1996: C. CAREY: „Nomos” in *Attic Rhetoric and Oratory*. JHS 116.
- CAREY 1998: C. CAREY: *The Shape of Athenian Laws*. CQ 48.1.
- CAREY 2004: C. CAREY: *Offence and Procedure in Athenian Law*. In: E.M. HARRIS, L. RUBINSTEIN (eds.): *The Law and the Courts in Ancient Greece*. London.
- CARTER 1986: L.B. CARTER: *The Quiet Athenian*. Oxford.
- CARTLEDGE 1997: P. CARTLEDGE: *'Deep Plays': Theatre as a Process in Greek Civic Life*. In: EASTERLING 1997b.
- CASABONA 1966: J. CASABONA: *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec: des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence.
- CASEVITZ 1997: M. CASEVITZ: *Commerce et justice dans les « Choéphores »*. In: MOREAU — SAUZEAU 1997.
- CENTANNI 2003: Eschilo: *Le tragedia*. Traduzione, introduzioni e commento a cura di M. CENTANNI. Milano.

- CHANTRAINE — MASSON 1954: P. CHANTRAINE, O. MASSON: *Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot ἄγιος et de ses dérivés*. In: *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*. Bern (FS Albert Debrunner).
- CHARACHIDZE 1980: G. CHARACHIDZE: *Types de vendetta au Caucase*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (II).
- CHELHOD 1980: J. CHELHOD: *Équilibre et parité dans la vengeance du sang chez les Bédouins de Jordanie*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (I).
- CHODKOWSKI 1975: R.R. CHODKOWSKI: *Funkcja obrazów scenicznych w tragediach Ajschylosa*. Wrocław.
- CHODKOWSKI 1980: R.R. CHODKOWSKI: *Myśl religijna w „Orestei” Ajschylosa*. RHum 28.3.
- CHODKOWSKI 1985: R.R. CHODKOWSKI: *Agamemnon Ajschylosa. Studium nad strukturą tragedii lirycznej*. Lublin.
- CHODKOWSKI 1994: R.R. CHODKOWSKI: *Ajschylos i jego tragedia*. Lublin.
- CHODKOWSKI 2003: R.R. CHODKOWSKI: *Teatr grecki*. Lublin.
- CHODKOWSKI 2005: R.R. CHODKOWSKI: *Ajschylos*. W: PODBIELSKI 2005.
- CHODKOWSKI 2008: *Sofokles „Elektra”*. Przeł. i oprac. R.R. CHODKOWSKI. Lublin.
- CHRIST 1998: M. CHRIST: *The Litigious Athenian*. Baltimore—London.
- CITTI 2006: V. CITTI: *Studi sul testo delle “Coefore”*. Amsterdam.
- COHEN 1986: D. COHEN: *The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the “Oresteia”*. G & R 33.2.
- COHEN 1991: D. COHEN: *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*. Cambridge.
- COHEN 1995: D. COHEN: *Law Violence and Community in Classical Athens*. Cambridge.
- COLE 1977: J.R. COLE: *The “Oresteia” and Cimon*. HSCP 81.
- COLLARD ET AL. 1995—2004: *Euripides: Selected Fragmentary Plays*. With introductions, translations and commentaries by C. COLLARD, M.J. CROPP, K.H. LEE, J. GIBERT. Vol. 1—2. Warminster.
- CONACHER 1967: D.J. CONACHER: *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*. Toronto.
- CONACHER 1974: D.J. CONACHER: *Interaction Between Chorus and Characters in the Oresteia*. AJP 95.4.
- CONACHER 1981: D.J. CONACHER: *Rhetoric and Relevance in Euripidean Drama*. AJP 102.1.
- CONACHER 1987: D.J. CONACHER: *Aeschylus’ Oresteia. A Literary Commentary*. Toronto.
- COPE — SANDYS 1877: *The Rhetoric of Aristotle*. With a commentary by E.M. COPE and J.E. SANDYS. Vol. 1—3. Cambridge.
- COURT 1994: B. COURT: *Die dramatische Technik des Aischylos*. Stuttgart—Leipzig.
- CROALLY 1994: N. CROALLY: *Euripidean Polemic. The “Trojan Women” and the Function of Tragedy*. Cambridge.
- CROALLY 2005: N. CROALLY: *Tragedy’s Teaching*. In: GREGORY 2005.
- CROPP 1988: *Euripides: Electra*. With introduction, translation and commentary by M.J. CROPP. Warminster.
- CROPP 2000: *Euripides: Iphigenia in Tauris*. With introduction, translation and commentary by M.J. CROPP. Warminster.



- CROPP ET AL. 1999—2000: M.J. CROPP, K.H. LEE, D. SANSONE (eds.): *Euripides and the Tragic Theatre in the Late Fifth Century*. Urbana (ICS 24—25).
- CSAPO 2007: E. CSAPO: *The Men Who Built the Theatres: "theatropolai", "theatronai", and "arkhitektones"*. In: WILSON 2007.
- CSAPO — SLATER 1994: E. CSAPO, W.J. SLATER: *The Context of Ancient Drama*. Ann Arbor.
- CZERWIŃSKA 1999: J. CZERWIŃSKA: *Człowiek Eurypidesa wobec zagrożenia życia, namiętnej miłości i ekstazy religijnej*. Łódź.
- CZERWIŃSKA 2005: J. CZERWIŃSKA: *Eurypides*. W: PODBIELSKI 2005.
- DALE 1954: Euripides: *Alceste*. Ed. with introduction and commentary by A.M. DALE. Oxford (repr. Bristol Classical Press 1999).
- DALE 1969: A.M. DALE: *Collected Papers*. Cambridge.
- DAUBE 1939: B. DAUBE: *Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' Agamemnon*. Zurich—Leipzig.
- DAVIDSON 1988: J.F. DAVIDSON: *Homer and Sophocles' "Electra"*. BICS 35.
- DAVIES 1969: M.I. DAVIES: *Thoughts on the "Oresteia" before Aischylos*. BCH 93.
- DAVIES 1987: M.I. DAVIES: *Aeschylus' Clytemnestra: Sword or Axe?* CQ 37.1.
- DAVIES 1991: *Sophocles, "Trachiniae"*. Ed. with introduction and commentary by M. DAVIES. Oxford.
- DAWE 1963: R. DAWE: *Inconsistency of Plot and Character in Aeschylus*. PCPS 9.
- DAWE 1968: R. DAWE: *Some Reflections on Ate and Hamartia*. HSCP 72.
- DAWE 1973—1978: R. DAWE: *Studies on the Text of Sophocles*. Vol. 1—3. Leiden.
- DEBRUNNER HALL 1996: M. DEBRUNNER HALL: *Even Dogs Have Erinyes: Sanctions in Athenian Practice and Thinking*. In: FOXHALL — LEWIS 1996.
- DECLEVA CAIZZI 1966: *Antisthenis Fragmenta*. Collegit F. DECLEVA CAIZZI. Milano.
- DECLEVA CAIZZI 1969: *Antiphontis "Tetralogiae"*. Edidit, transtulit, commentario instruxit F. DECLEVA CAIZZI. Milano.
- DEFORGE 1997: B. DEFORGE: *Le modèle des «Choéphores». Contribution à la réflexion sur les trois «Électre»*. In: MOREAU — SAUZEAU 1997.
- DENNISTON 1939: Euripides: *Electra*. Ed. with introduction and commentary by J.D. DENNISTON. Oxford.
- DENNISTON — PAGE 1957: *Aeschylus' "Agamemnon"*. Ed. by J.D. DENNISTON, D. PAGE. Oxford.
- DÉTIENNE 1979: M. DÉTIENNE: *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*. In: DÉTIENNE — VERNANT 1979.
- DÉTIENNE — VERNANT 1979: M. DÉTIENNE, J.-P. VERNANT (eds.): *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris.
- DEVEREUX 1976: G. DEVEREUX: *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytical Study*. Oxford.
- DICKIE 1978: M.D. DICKIE: *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*. CP 73.2.
- DIGGLE 1977: J. DIGGLE: *Notes on the "Electra" of Euripides*. ICS 2.
- DIHLE 1982: A. DIHLE: *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley.
- DILLON 2001: M. DILLON: *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London.
- DODDS 1953: E.R. DODDS: *Notes on the "Oresteia"*. CQ 3.1/2.
- DODDS 1973: E.R. DODDS: *The Ancient Concept of Progress*. Oxford.

- DODDS 2002: E.R. DODDS: *Grecy i irracjonalność*. Tłum. J. PARTYKA. Bydgoszcz (oryg. 1951).
- DOUGLAS 1984<sup>2</sup>: M. DOUGLAS: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London (oryg. 1966).
- DOVER 1950: K.J. DOVER: *Chronology of Antiphon's Speeches*. CQ 44.
- DOVER 1957: K.J. DOVER: *The Political Aspect of Aeschylus' "Eumenides"*. JHS 77.2.
- DOVER 1974: K.J. DOVER: *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford.
- DOVER 1977: K.J. DOVER: *I tessuti rossi "dell'Agamennone"*. Dioniso 48.
- DOVER 1983: K.J. DOVER: *The Portrayal of Moral Evaluation in Greek Poetry*. JHS 103.
- DOVER 2004: K.J. DOVER: *Homoseksualizm grecki*. Przeł. J. MARGAŃSKI. Kraków.
- DOYLE 1984: R.E. DOYLE: *Ἄτη: Its Use and Meaning*. New York.
- DREW-GRIFFITH 1991: R. DREW-GRIFFITH: *Πῶς λιπόναις γένωμαι (Aeschylus, „Agamemnon” 212)*. AJP 112.2.
- DUE 2006: C. DUE: *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*. Austin.
- DUMORTIER 1975a: J. DUMORTIER: *Les images dans la poésie d'Eschyle*. Paris.
- DUMORTIER 1975b: J. DUMORTIER: *Le vocabulaire medical d'Eschyle et les écrits hippocratiques*. Paris.
- DUNN 1996: F.M. DUNN: *Tragedy's End. Closure and Innovation in Euripidean Drama*. Oxford.
- DURAND 1979a: J.-L. DURAND: *Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger*. In: DÉTIENNE — VERNANT 1979.
- DURAND 1979b: J.-L. DURAND: *Du rituel comme instrumental*. In: DÉTIENNE — VERNANT 1979.
- DURHAM 1928: M.E. DURHAM: *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. London.
- DWORACKI 1978: S. DWORACKI: „Anagnorismos” in Greek Drama. Eos 66.1.
- EASTERLING 1973: P.E. EASTERLING: *Presentation of Character in Aeschylus*. G & R 20.1.
- EASTERLING 1977: P.E. EASTERLING: *Character in Sophocles*. G & R 24.2.
- EASTERLING 1985: P.E. EASTERLING: *Anachronism in Greek Tragedy*. JHS 105.
- EASTERLING 1988: P.E. EASTERLING: *Tragedy and Ritual*. Cry “Woe, Woe”, but May the Good Prevail. Mètis 3.1.
- EASTERLING 1994: P.E. EASTERLING: *Euripides Outside Athens: a Speculative Note*. ICS 19.
- EASTERLING 1997a: P.E. EASTERLING: *Constructing the Heroic*. In: PELLING 1997.
- EASTERLING 1997b: P.E. EASTERLING (ed.): *Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge.
- EDWARDS 1978: M.W. EDWARDS: *Agamemnon's Decision: Freedom and Folly in Aeschylus*. CA 10.
- EHRENBURG 1921: V. EHRENBURG: *Die Rechtsidee im frühen Griechentum. Untersuchungen zur Geschichte der werdenden Polis*. Leipzig.
- EHRENBURG 1954: V. EHRENBURG: *Sophocles and Pericles*. Oxford.
- ELSE 1957: G. ELSE: *Aristotle's "Poetics". The Argument*. Cambridge (Mass.).
- ELSTER 1990: J. ELSTER: *Norms of Revenge*. Ethics 100.4.
- ERBSE 1975: H. ERBSE: *Zum "Orestes" des Euripides*. Hermes 103.4.

- ERBSE 1978: H. ERBSE: *Zur „Elektra“ des Sophokles*. Hermes 106.2.
- ERFFA 1937: C.E. VON ERFFA: *Αἰδώς und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*. Leipzig.
- ERP TAALMAN KIP 1996a: M. VAN ERP TAALMAN KIP: *The Unity of the “Oresteia”*. In: SILK 1996.
- ERP TAALMAN KIP 1996b: M. VAN ERP TAALMAN KIP: *Truth in Tragedy: When Are We Entitled to Doubt a Character’s Words?* AJP 117.4.
- EUBEN 1986a: J.P. EUBEN: *Political Corruption in Euripides’ Orestes*. In: EUBEN 1986b.
- EUBEN 1986b: J.P. EUBEN (ed.): *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley.
- EUCKEN 1986: C. EUCKEN: *Das Rechtsproblem im euripideischen „Orest“*. MH 43.
- EVANS-PRITCHARD 1940: E.E. EVANS-PRITCHARD: *The Nuer*. Oxford.
- FALKNER 1983: T.M. FALKNER: *Coming of Age in Argos: Physis and paideia in Euripides’ “Orestes”*. CJ 78.4.
- FÁTIMA SILVA 2010: M. DE FÁTIMA SILVA: *Euripides’ Orestes: the Chronicle of a Trial*. In: HARRIS ET AL. 2010.
- FERRARI 1997: G. FERRARI: *Figures in Text: Metaphors and Riddles in the “Agamemnon”*. CP 92.1.
- FERRARI 2002: G. FERRARI: *Figures of Speech. Men and Maidens in Ancient Greece*. Chicago.
- FINGLASS 2005: P.J. FINGLASS: *Is there a Polis in Sophocles’ Electra*. Phoenix 59.3/4.
- FINGLASS 2007: Sophocles: *Electra*. Ed. with introduction and commentary by P.J. FINGLASS. Cambridge.
- FINKELBERG 2006: M. FINKELBERG: *The City Dionysia and the Social Space of Attic Tragedy*. In: J. DAVIDSON, F. MUECKE, P. WILSON: *Greek Drama III*. London (FS K. Lee).
- FINLEY 1977<sup>2</sup>: M.I. FINLEY: *The World of Odysseus*. London (orig. 1956).
- FISHER 1992: N.R.E. FISHER: *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster.
- FISHER 2000: N.R.E. FISHER: *“Hybris”. Revenge and “Stasis” in the Greek City-States*. In: WEES 2000.
- FOLEY 1985: H. FOLEY: *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca.
- FOLEY 1993: H. FOLEY: *Political and Cosmic Turbulence in Euripides’ Orestes*. In: SOMMERSTEIN ET AL. 1993.
- FOLEY 2001: H. FOLEY: *Female Acts in Greek Tragedy*. Princeton.
- FOLEY 2003: H. FOLEY: *Choral Identity in Greek Tragedy*. CP 98.
- FÖLLINGER 2003: S. FÖLLINGER: *Genosdependenzen. Studien zur Arbeit am Mythos bei Aischylos*. Göttingen.
- FÖLLINGER 2009: S. FÖLLINGER: *Aischylos. Meister der griechischen Tragödie*. München.
- FONTENROSE 1971: J. FONTENROSE: *Gods and Men in the “Oresteia”*. TAPhA 102.
- FOXHALL — LEWIS 1996: L. FOXHALL, A.D.E. LEWIS (eds.): *Greek Law in Its Political Setting. Justifications Not Justice*. Oxford.
- FRAENKEL 1950: Aeschylus: *Agamemnon*. Ed. with a commentary by EDUARD FRAENKEL. Vol. 1—3. Oxford.
- FRAENKEL 1910—1912: ERNST FRAENKEL: *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -τήρ, -τωρ, της (-τ-)*. T. 1—2. Strassburg.

- FRIEDRICH 1996: R. FRIEDRICH: *Everything to Do with Dionysus? Ritualism, the Dionysiac and the Tragic*. In: SILK 1996.
- FRIIS JOHANSEN 1964: H. FRIIS JOHANSEN: *Die „Elektra“ des Sophokles. Versuch einer neuer Deutung*. C & M 25.
- FRITZ 1962: K. v. FRITZ: *Antike und Moderne Tragödie*. Berlin.
- FURLEY 1986: W.D. FURLEY: *Motivation in the Parodos of Aeschylus' "Agamemnon"*. CP 81.2.
- GAGARIN 1973: M. GAGARIN: *"Dike" in the "Works and Days"*. CP 68.2.
- GAGARIN 1974: M. GAGARIN: *Dike in the Archaic Greek Thought*. CP 69.3.
- GAGARIN 1976: M. GAGARIN: *Aeschylean Drama*. Berkeley.
- GAGARIN 1978a: M. GAGARIN: *Prohibition of Just and Unjust Homicide in Antiphon's Tetralogies*. GRBS 19.4.
- GAGARIN 1978b: M. GAGARIN: *Self-Defence in Athenian Homicide Law*. GRBS 20.4.
- GAGARIN 1979: M. GAGARIN: *The Prosecution of Homicide in Athens*. GRBS 20.4.
- GAGARIN 1981: M. GAGARIN: *Dracon and Early Athenian Homicide Law*. New Haven.
- GAGARIN 1997: M. GAGARIN: *Antiphon, Speeches*. Cambridge.
- GAGARIN 2001: M. GAGARIN: *Who Were the "Kakourgoi"? Career Criminals in Athenian Law*. In: G. THÜR, F.J. FERNÁNDEZ NIETO (Hrsg.): *Symposion 1999. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien.
- GAGARIN 2002: M. GAGARIN: *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin.
- GAGARIN 2008: M. GAGARIN: *Writing Greek Law*. Cambridge.
- GAGARIN — COHEN 2005: M. GAGARIN, D. COHEN (eds.): *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge.
- GANTZ 1983: T.N. GANTZ: *The Chorus of Aischylos' "Agamemnon"*. HSCP 87.
- GARINE 1980: I. DE GARINE: *Les Étrangers, la vengeance et les parents chez les Massa et les Moussey (Tchad e Cameroun)*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (I).
- GARNER 1990: R. GARNER: *From Homer to Tragedy. The Art of Allusion in Greek Poetry*. London.
- GARTON 1957: C. GARTON: *Characterisation in Greek Tragedy*. JHS 77.
- GARVIE 1986: Aeschylus: *Choephoroi*. Ed. with introduction and commentary A. GARVIE. Oxford.
- GEHRKE 1987: H.J. GEHRKE: *Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie*. Saeculum 38.
- GEISSER 2002: F. GEISSER: *Götter, Geister und Dämonen. Unheilsmächte bei Aischylos — Zwischen Aberglauben und Theatralik*. München—Leipzig.
- GELLIE 1972: G. GELLIE: *Sophocles. A Reading*. Melbourne.
- GELLIE 1981: G. GELLIE: *Tragedy and Euripides' "Electra"*. BICS 28.
- GELLRICH 1995: M. GELLRICH: *Interpreting Greek Tragedy. History, Theory, and the New Philology*. In: GOFF 1995b.
- GERNET 1917: L. GERNET: *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris.
- GERNET 1955: L. GERNET: *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Paris.
- GERNET 1982<sup>2</sup>: L. GERNET: *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris (oryg. 1968).

- GEROLEMOU 2011: M. GEROLEMOU: *Bad Women, Mad Women. Gender und Wahnsinn in der griechischen Tragödie*. Tübingen.
- GHIRON-BISTAGNE 1977: P. GHIRON-BISTAGNE: *Iconografia delle "Coefore" e problemi scenici*. Dioniso 48.
- GIBERT 2003: J. GIBERT: *Apollo's Sacrifice: the Limits of a Metaphor in Greek Tragedy*. HSCP 101.
- GILL 1996: Ch. GILL: *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy. The Self in Dialogue*. Oxford.
- GILL ET AL. 1998: Ch. GILL, N. POSTLETHWAITE, R. SEAFORD (eds.): *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford.
- GLOTZ 1904: G. GLOTZ: *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*. Paris.
- GLUCKMAN 1955: M. GLUCKMAN: *Custom and Conflict in Africa*. Oxford.
- GOFF 1995a: B. GOFF: *Introduction. History, Tragedy, Theory*. In: GOFF 1995b.
- GOFF 1995b: B. GOFF (ed.): *History, Tragedy, Theory. Dialogues on Athenian Drama*. Austin.
- GOFF 1999—2000: B. GOFF: *Try to Make it Real Compared to What? Euripides' "Electra" and the Play of Genres*. In: CROPP ET AL. 1999—2000.
- GOHEEN 1955: R.F. GOHEEN: *Aspects of Dramatic Symbolism: Three Studies in the "Oresteia"*. AJP 76.2.
- GOLDHILL 1984: S. GOLDHILL: *Language, Sexuality, Narrative: The Oresteia*. Cambridge.
- GOLDHILL 1986: S. GOLDHILL: *Reading Greek Tragedy*. Cambridge.
- GOLDHILL 1987: S. GOLDHILL: *The Great Dionysia and Civic Ideology*. JHS 107.
- GOLDHILL 1992: S. GOLDHILL: *Aeschylus. The "Oresteia"*. Cambridge.
- GOLDHILL 1996: S. GOLDHILL: *Collectivity and Otherness — the Authority of the Tragic Chorus*. In: SILK 1996.
- GOLDHILL 1997a: S. GOLDHILL: *The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication*. In: EASTERLING 1997b.
- GOLDHILL 1997b: S. GOLDHILL: *Modern Critical Approaches to Greek Tragedy*. In: EASTERLING 1997b.
- GOLDHILL 2000: S. GOLDHILL: *Civic Ideology and the Problem of Difference. The Politics of Aeschylean Tragedy, Once Again*. JHS 120.
- GOLDHILL 2004<sup>2</sup>: S. GOLDHILL: *Aeschylus. The "Oresteia"*. Cambridge (orig. 1992).
- GOMME 1937: A.W. GOMME: *Essays in Greek History and Literature*. Oxford.
- GOMME ET AL. 1956—1981: A.W. GOMME, A. ANDREWES, K.J. DOVER: *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. 1—5. Oxford.
- GOULD 2001: J. GOULD: *Myth, Ritual, Memory and Exchange*. Oxford.
- GOWARD 2005: B. GOWARD: *Aeschylus: "Agamemnon"*. London.
- GRAF 1998: F. GRAF (Hrsg.): *Ansichten griechischer Rituale*. Stuttgart—Leipzig (FS W. Burkert).
- GRAF 2007: F. GRAF: *Religion and Drama*. In: McDONALD — WALTON 2007.
- GREEN 1994: J.R. GREEN: *Theatre in Ancient Greek Society*. London.
- GREENBERG 1962: N.A. GREENBERG: *Euripides' "Orestes": an Interpretation*. HSCP 66.
- GREGORY 2005: J. GREGORY (ed.): *A Companion to Greek Tragedy*. Oxford.
- GRIFFIN 1998: J. GRIFFIN: *The Social Function of Attic Tragedy*. CQ 48.1.

- GRIFFIN 1999a: J. GRIFFIN: *Sophocles and the Democratic City*. In: GRIFFIN 1999b.
- GRIFFIN 1999b: J. GRIFFIN (ed.): *Sophocles Revisited*. Oxford (FS H. Lloyd-Jones).
- GRIFFITH 1995: M. GRIFFITH: *Brilliant Dynasts. Power and Politics in the "Oresteia"*. CA 14.1.
- GRIFFITH 2001: M. GRIFFITH: *Antigone and Her Sister(s). Embodying Women in Greek Tragedy*. In: A. LARDINOIS, L. MCCLURE (eds.): *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*. Princeton.
- GRIFFITH 2009: M. GRIFFITH: *The Poetry of Aeschylus (in Its Traditional Contexts)*. In: JOUANNA ET AL. 2009.
- GRIFFITH — MASTRONARDE 1990: M. GRIFFITH, D.J. MASTRONARDE (eds.): *Cabinet of Muses*. Atlanta (FS T.G. Rosenmeyer).
- GRIMALDI 1980—1988: W.M.A. GRIMALDI: *Aristotle "Rhetoric". A Commentary*. Vol. 1—2. New York.
- GRUBE 1941: G.M.A. GRUBE: *The Drama of Euripides*. London.
- GRUBER 1988: J. GRUBER: [Recenzja DOYLE 1984]. *Gnomon* 60.5.
- GUÉPIN 1968: J.-P. GUÉPIN: *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*. Amsterdam.
- GUTHRIE 1971: W.K.C. GUTHRIE: *The Sophists*. Cambridge.
- HALL 1993: E. HALL: *Political and Cosmic Turbulence in Euripides' Orestes*. In: SOMMERSTEIN ET AL. 1993.
- HALL 1996: E. HALL: *Is There a Polis in Aristotle's "Poetics"*. In: SILK 1996.
- HALL 1997: E. HALL: *The Sociology of Athenian Tragedy*. In: EASTERLING 1997b.
- HALL 2006: E. HALL: *The Theatrical Cast of Athens, Interactions between Ancient Greek Drama and Society*. Oxford.
- HALLIWELL 1996: S. HALLIWELL: *Plato's Repudiation of the Tragic*. In: SILK 1996.
- HALLIWELL 1997: S. HALLIWELL: *Between Public and Private: Tragedy and Athenian Experience of Rhetoric*. In: PELLING 1997.
- HALPORN 1983: J.W. HALPORN: *The Skeptical Elektra*. HSCP 87.
- HAME 2004: K.J. HAME: *All in the Family: Funeral Rites and the Health of the "Oikos" in Aeschylus' "Oresteia"*. AJP 125.
- HAME 2008: K.J. HAME: *Female Control of Funeral Rites in Greek Tragedy: Klytaimestra, Medea, and Antigone*. CP 103.
- HAMMOND 1965: N.G.L. HAMMOND: *Personal Freedom and Its Limitations in the "Oresteia"*. JHS 85.
- HANSEN 1976: M.H. HANSEN: *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi Atimoi and Pheugontes*. Odense.
- HANSEN 1980: M.H. HANSEN: *Seven Hundred Archai in Classical Athens*. GRBS 21.2.
- HANSEN 1999: M.H. HANSEN: *Demokracja ateńska w czasach Demostenesa*. Tłum. R. KULESZA. Warszawa.
- HARDER 1985: *Euripides' "Kresphontes" and "Archelaos"*. Introduction, text and commentary by A. HARDER. Leiden.
- HARRIS 2005: E.M. HARRIS: *Feuding or the Rule of Law. The Nature of Litigation in Classical Athens*. In: R. WALLACE, M. GAGARIN (Hrsg.): *Symposion 2001. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Wien.



- HARRIS 2006: E.M. HARRIS: *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society and Politics*. Cambridge.
- HARRIS ET AL. 2010: E.M. HARRIS, D.F. LEÃO, P.J. RHODES (eds.): *Law and Drama in Ancient Greece*. London.
- HARRIS 2001: W.V. HARRIS: *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge (Mass.).
- HARRISON 1908<sup>2</sup>: J.E. HARRISON: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge (orig. 1903).
- HARTIGAN 1987: K. HARTIGAN: *Euripidean Madness: „Herakles” and „Orestes”*. G & R 34.2.
- HARTIGAN 1996: K.V. HARTIGAN: *Resolution Without Victory/Victory Without Resolution. The Identification Scene in Sophocles’ „Electra”*. In: F.M. DUNN (ed.): *Sophocles’ „Electra” in Performance*. Stuttgart.
- HAVELOCK 1969: E.A. HAVELOCK: *„Dikaiosyne”. An Essay in Greek Intellectual History*. Phoenix 23.1 (FS G.M.A. Grube).
- HAVELOCK 1978: E.A. HAVELOCK: *The Greek Concept of Justice*. Cambridge (Mass.).
- HEATH 1987: M. HEATH: *The Poetics of Greek Tragedy*. Stanford.
- HEATH 2005: M. HEATH: *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge.
- HELM 2004: J.J. HELM: *Aeschylus’ Genealogy of Morals*. TAPhA 134.
- HENDERSON 2007: J. HENDERSON: *Drama and Democracy*. In: SAMMONS 2007.
- HENRICHS 1991: A. HENRICHS: *Namenlösigkeit und Euphemismus: Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama*. In: A. HARDER, H. HOFMANN (Hrsg.): *Fragmenta Dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*. Göttingen.
- HENRICHS 1994: A. HENRICHS: *Anonymity and Polarity: Unknown Gods and Nameless Altars at the Areopagos*. ICS 19.
- HENRICHS 1994—1995: A. HENRICHS: *Why Should I Dance. Choral Self-Referentiality in Greek Tragedy*. Arion 3.1.
- HENRICHS 1998: A. HENRICHS: *Dromena und Legomena*. In: GRAF 1998.
- HENRICHS 2000: A. HENRICHS: *Drama and “Dromena”: Bloodshed, Violence and Sacrificial Metaphor in Euripides*. HSCP 100.
- HENRICHS 2004: A. HENRICHS: *„Let the Good Prevail”: Perversion of the Ritual Process in Greek Tragedy*. In: YATROMANOLAKIS — ROILS 2004.
- HERINGTON 1984: J. HERINGTON: *Pindar’s Eleventh Pythian and Aeschylus’ „Agamemnon”*. In: D.E. GERBER (ed.): *Greek Poetry and Philosophy*. Chico (FS Woodbury).
- HERINGTON 1985: J. HERINGTON: *Poetry into Drama. Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition*. Berkeley.
- HERMAN 2006: G. HERMAN: *Morality and Behaviour in Democratic Athens. A Social History*. Cambridge.
- HESK 2000: J. HESK: *Deception and Democracy in Classical Athens*. Cambridge.
- HESK 2007: J. HESK: *The Socio-political Dimension of Ancient Tragedy*. In: McDONALD — WALTON 2007.
- HEUBECK ET AL. 1990—1998: A. HEUBECK, S. WEST, J.B. HAINSWORTH, A. HOEKSTRA, J. RUSO, M. FERNANDEZ-GALIANO: *A Commentary on Homer’s “Odyssey”*. T. 1—3. Oxford.

- HIRZEL 1903: R. HIRZEL: Ἀραφος νόμος. Leipzig.
- HIRZEL 1907: R. HIRZEL: *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen*. Leipzig.
- HIRZEL 1907—1910: R. HIRZEL: *Die Talion*. Philologus Supplementband 11.
- HOLST-WARHAFT 1992: G. HOLST-WARHAFT: *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*. London.
- HOLZHAUSEN 2003: J. HOLZHAUSEN: *Euripides Politikos. Recht und Rache in „Orestes“ und „Bakchen“*. Leipzig.
- HOMMEL 1974: H. HOMMEL: *Schicksal und Verantwortung. Aischylos' „Agamemnon“ 1562*. In: H. HOMMEL (Hrsg.): *Wege zu Aischylos*. Darmstadt.
- HORNBLOWER 1991—2008: S. HORNBLOWER: *A Commentary on Thucydides*. T. 1—3. Oxford.
- HOSE 1990: M. HOSE: *Studien zum Chor bei Euripides*. T. 1—2. Stuttgart.
- HUGHES FOWLER 2007: B. HUGHES FOWLER: *The Imagery of the „Choephoroe“*. In: LLOYD 2007.
- HUNTER 1994: V. HUNTER: *Policing Athens*. Princeton.
- HUYS 1993: M. HUYS: *Sophocle «Electre» v. 674—1057*. Mnemosyne 46.3.
- IRWIN 2006: E. IRWIN: *The Transgressive Elegy of Solon*. In: BLOK — LARDINOIS 2006.
- ITÉANU 1980: A. ITÉANU: *Qui as-tu tué pour demander la main de ma fille*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (II).
- JAEGER 2001: W. JAEGER: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. PLEZIA, H. BEDNAREK. Warszawa.
- JANIK 2003: J. JANIK: *Terms of the Semantic Sphere of δίκη and θέμις in Early Greek Epic*. Kraków.
- JEBB 1894: Sophocles: *The Plays and Fragments*. With notes, commentary and translation in english prose by R.C. JEBB. Part 6: *The Electra*. Cambridge.
- JEBB 1914: Sophocles: *The Plays and Fragments*. With notes, commentary and translation in english prose by R.C. JEBB. Part 1: *The Oedipus Tyrannus*. Cambridge.
- JOHNSTON 1999: S.I. JOHNSTON: *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley.
- JONES 1962: J. JONES: *On Aristotle and Greek Tragedy*. New York.
- JOUANNA 2009: J. JOUANNA: *Du mythe à la scene: la création théâtrale chez Eschyle*. In: JOUANNA ET AL. 2009.
- JOUANNA ET AL. 2009: J. JOUANNA, F. MONTANARI, A.-CH. HERNÁNDEZ (eds.): *Eschyle à l'aube du théâtre occidental*. Genève.
- JUDET DE LA COMBE 1997: P. JUDET DE LA COMBE: *Sur le Péan d'Agamemnon («Choéphores», 151—158)*. In: MOREAU — SAUZEAU 1997.
- JUDET DE LA COMBE 2001: P. JUDET DE LA COMBE: *L'«Agamemnon» d'Eschyle. Commentaire des dialogues. II partie*. Villeneuve d'Ascq.
- JUDET DE LA COMBE 2009: P. JUDET DE LA COMBE: *Les tragédies d'Eschyle sont-elles tragiques?* In: JOUANNA ET AL. 2009.
- JUFFRAS 1991: D. JUFFRAS: *Sophocles' „Electra” 973—85 and Tyrannicide*. TAPhA 121.
- KAIBEL 1911: Sophokles: *Elektra*. Erklärt von G. KAIBEL. Leipzig—Berlin.
- KAIMIO 1970: M. KAIMIO: *The Chorus of Greek Drama within the Light of the Person and Number Used*. Helsinki.

- KAMERBEEK 1961: J.C. KAMERBEEK: *Prière et imprecation d'Électre*. Mnemosyne 14.2.
- KAMERBEEK 1967: J.C. KAMERBEEK: *The Plays of Sophocles*. Part IV: *The "Oedipus" Tyrannus*. Leiden.
- KAMERBEEK 1974: J.C. KAMERBEEK: *The Plays of Sophocles*. Part V: *The "Electra"*. Leiden.
- KAMERBEEK 1980: J.C. KAMERBEEK: *The Plays of Sophocles*. Part VI: *The „Philoctetes“*. Leiden.
- KÄPPEL 1998: L. KÄPPEL: *Die Konstruktion der Handlung in der Orestie des Aischylos. Die Makrostruktur des ‚Plot‘ als Sinnträger in der Darstellung des Geschlechterfluchs*. München.
- KARABÉLIAS 2005: É. KARABÉLIAS: *Études d'histoire sociale et juridique de la Grèce ancienne*. Athènes.
- KAUFMANN-BÜHLER 1955: D. KAUFMANN-BÜHLER: *Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos*. Bonn.
- KELLS 1960: J.H. KELLS: *Euripides, "Electra" 1093—5 and Some Uses of δικάζειν*. CQ 10.1.
- KELLS 1966: J.H. KELLS: *More Notes on Euripides' "Electra"*. CQ 16.1.
- KELLS 1973: *Sophocles' "Electra"*. Ed. by J.H. KELLS. Cambridge.
- KENNEDY 2007<sup>2</sup>: Aristotle: *On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*. Transl. by G.A. KENNEDY. Oxford (oryg. 1991).
- KERRIGAN 1996: J. KERRIGAN: *Revenge Tragedy. Aeschylus to Armageddon*. Oxford.
- KIRK 1962<sup>2</sup>: G.S. KIRK: *Heracitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge (oryg. 1954).
- KIRK 1972: G.S. KIRK: *Aetiology, Ritual, Charter: Three Equivocal Terms in the Study of Myths*. YCS 22.
- KIRK 1986—1993: G.S. KIRK (ed.): *The "Iliad". A Commentary*. Vol. 1—2. Ed. G.S. KIRK; 3. Ed. B. HAINSWORTH; 4. Ed. R. JANKO; 5. Ed. M.W. EDWARDS; 6. Ed. N. RICHARDSON. Cambridge.
- KIRK ET AL. 1999: G.S. KIRK, J.M. RAVEN, M. SCHOFIELD: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. LANG. Warszawa.
- KIRKWOOD 1994<sup>2</sup>: G. KIRKWOOD: *A Study of Sophoclean Drama*. New York.
- KITTO 1951: H.D.F. KITTO: *The Greeks*. London.
- KITTO 1958: H.D.F. KITTO: *Sophocles. Dramatist and Philosopher*. Oxford.
- KITTO 1964<sup>2</sup>: H.D.F. KITTO: *Form and Meaning in Drama*. London (oryg. 1956).
- KITTO 1997: H.D.F. KITTO: *Tragedia grecka. Studium literackie*. Tłum. J. MARGAŃSKI. Bydgoszcz.
- KNOX 1964: B.M.W. KNOX: *The Heroic Temper*. Berkeley.
- KNOX 1979: B.M.W. KNOX: *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*. Baltimore.
- KNOX 1983: B.M.W. KNOX: *Sophocles and the Polis*. In: ROMILLY 1983.
- KOCUR 2001: M. KOCUR: *Teatr antycznej Grecji*. Wrocław.
- KOCUR 2005: M. KOCUR: *We władzy teatru. Aktorzy i widzowie w starożytnym Rzymie*. Wrocław.
- KOMOROWSKA 2007: J. KOMOROWSKA: *Tantalid History and Euripides' "Orestes"*. Eos 94.1.
- KONSTAN 2006: D. KONSTAN: *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Greek Literature*. Toronto.
- KONSTAN 2008: D. KONSTAN: *Sophocles' "Electra" as Political Allegory*. CP 103.1.

- KOSMETATOU 2003: E. KOSMETATOU: "Taboo" Objects in Attic Inventory Lists. *Glotta* 79.1.
- KOVACS 1985: D. KOVACS: *Kastor in Euripides' "Electra"*. CQ 35.2.
- KOVACS 1987: D. KOVACS: *Where is Aegisthus' Head?* CP 82.2.
- KOVACS 1989: D. KOVACS: *Euripides, "Electra" 518—44: Further Doubts about Genuineness*. BICS 36.
- KOVACS 1996: D. KOVACS: *Euripidea Altera*. Leiden—Boston.
- KOVACS 2003: D. KOVACS: *Euripidea Tertia*. Leiden—Boston.
- KRANZ 1933: W. KRANZ: *Stasimon. Untersuchungen zu Form und Gehalt der Griechischen Tragödie*. Berlin.
- KREUZ 2006: G.E. KREUZ: *Gab es in der Antike Terrorismus?* In: STYKA 2006.
- KROKIEWICZ 2000<sup>2</sup>: A. KROKIEWICZ: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000 (oryg. 1946 i 1959).
- KUBO 1967: M. KUBO: *The Norm of Myth: Euripides' "Electra"*. HSCP 71.
- KUCH 1981: H. KUCH: *Der Dichter und die Demokratie. Bemerkungen zu Aischylos*. In: SCHMIDT 1981.
- KUCHARSKI 2012: J. KUCHARSKI: *Vindictive Prosecution in Classical Athens. On Some Recent Theories*. GRBS 52.2.
- KULESZA 1988: R. KULESZA: *Procesy polityczne w Atenach V i IV w. p.n.e.* W: B. BRAVO, J. KOLENDO, W. LENGAUER (red.): *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*. Warszawa (FS Biezuńska-Małowist).
- KUMANIECKI 1930: K. KUMANIECKI: *De consiliis personarum apud Euripidem agentium*. Kraków.
- KUMANIECKI 1935: K. KUMANIECKI: *De elocutionis Aeschyleae natura*. Kraków.
- KURIHARA 2003: A. KURIHARA: *Personal Enmity as a Motivation in Forensic Speeches*. CQ 53.2.
- KYRIAKOU 2006: P. KYRIAKOU: *A Commentary on Euripides' "Iphigenia in Tauris"*. Berlin—New York.
- KYRIAKOU 2008: P. KYRIAKOU: *Female Kleos in Euripides and his Predecessors*. In: AVEZZU 2008.
- LABURTHE-TOLRA 1980: Ph. LABURTHE-TOLRA: *Notes sur la vengeance chez les Beti*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (I).
- LACEY 1968: W.K. LACEY: *The Family in Classical Greece*. Cornell.
- LANZA 1997: D. LANZA: *Le tyran et son public*. Tr. J. ROUTIER-PUCCI. Paris.
- LARMOUR 1999: D.H.J. LARMOUR: *Stage and Stadium. Drama and Athletics in Ancient Greece*. Hildesheim.
- LAWRENCE 1976: S.E. LAWRENCE: *Artemis in the Agamemnon*. AJP 97.2.
- LAWSON 1910: J.C. LAWSON: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge.
- LEAHY 1974: D.M. LEAHY: *The Representation of the Trojan War in Aeschylus' "Agamemnon"*. AJP 95.1.
- LEÃO 2010: D. LEÃO: *The Legal Horizon of the "Oresteia": the Crime of Homicide and the Founding of the Areopagus*. In: HARRIS ET AL. 2010.
- LEBECK 1967: A. LEBECK: *The First Stasimon of Aeschylus' "Choephoroi": Myth and Mirror Image*. CP 62.3.

- LEBECK 1971: A. LEBECK: *The "Oresteia": a Study in Language and Structure*. Cambridge (Mass.).
- LEFKOWITZ 1981: M.R. LEFKOWITZ: *The Lives of the Greek Poets*. Baltimore.
- LENGAUER 1994: W. LENGAUER: *Religijność starożytnych Greków*. Warszawa.
- LENGAUER 2004: W. LENGAUER: *Ajschines „Mowy”*. Przekład ze wstępem i opracowaniem. Warszawa.
- LESKY 1943: A. LESKY: *Der Kommos der Choephoren*. Wien—Leipzig.
- LESKY 1951: A. LESKY: *Pleisthenes*. RE 21.1.
- LESKY 1966: A. LESKY: *Decision and Responsibility in Aeschylus*. JHS 86.
- LESKY 1967: A. LESKY: *Die Schuld der Klytimestra*. WS 1 (n.s.).
- LESKY 2006: A. LESKY: *Tragedia grecka*. Tłum. M. WEINER. Kraków.
- LIDDEL 2007: P. LIDDEL: *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*. Oxford.
- LLOYD 1986: M. LLOYD: *Realism and Character in Euripides' "Electra"*. Phoenix 40.1.
- LLOYD 1992: M. LLOYD: *The Agon in Euripides*. Oxford.
- LLOYD 2005: M. LLOYD: *Sophocles: "Electra"*. London.
- LLOYD 2007: M. LLOYD (ed.): *Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus*. Oxford.
- LLOYD-JONES 1956: H. LLOYD-JONES: *Zeus in Aeschylus*. JHS 76.
- LLOYD-JONES 1961: H. LLOYD-JONES: *Some Alleged Interpolations in Aeschylus' "Choephoroi" and Euripides' "Electra"*. CQ 11.2.
- LLOYD-JONES 1962: H. LLOYD-JONES: *The Guilt of Agamemnon*. CQ 12.2.
- LLOYD-JONES 1979: H. LLOYD-JONES: *Aeschylus, The "Oresteia"*. Translated with notes. Berkeley.
- LLOYD-JONES 1983<sup>2</sup>: H. LLOYD-JONES: *The Justice of Zeus*. Berkeley (oryg. 1971).
- LLOYD-JONES 1987: H. LLOYD-JONES: *Ehre und Schande in der griechischen Kultur*. AA 33.
- LLOYD-JONES 1989: H. LLOYD-JONES: *Les Erinyes dans la tragédie grecque*. REG 102.
- LLOYD-JONES 1998: H. LLOYD-JONES: *Ritual and Tragedy*. In: GRAF 1998.
- LLOYD-JONES — WILSON 1990: H. LLOYD-JONES, N.G. WILSON: *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles*. Oxford.
- LLOYD-JONES — WILSON 1997: H. LLOYD-JONES, N.G. WILSON: *Sophocles. Second Thoughts*. Göttingen.
- LONG 1968: A.A. LONG: *Language and Thought in Sophocles. A Study of Abstract Nouns and Poetic Technique*. London.
- LONG 1970: A.A. LONG: *Morals and Values in Homer*. JHS 90.
- LONGO 1972: *Sofocle, "Edipo Re"*. A cura di O. LONGO. Firenze.
- LONGO 1990: O. LONGO: *The Theatre of the Polis*. In: WINKLER — ZEITLIN 1990.
- LOOMIS 1972: W.T. LOOMIS: *The Nature of Premeditation in Athenian Homicide Law*. JHS 82.
- LORAUX 1991: N. LORAUX: *Tragic Ways of Killing a Woman*. Trad. A. FORSTER. Cambridge (Mass.).
- LUPAS — PETRE 1981: L. LUPAS, Z. PETRE: *Commentaire aux Sept Contre Thèbes d'Eschyle*. București—Paris.
- LUSCHNIG 1995: C.A.E. LUSCHNIG: *The Gorgon's Severed Head. Studies of "Alcestis", "Electra" and "Phoenissae"*. Leiden.

- ŁANOWSKI 1969: Eurypides: *Elektra*. Przeł. i oprac. J. ŁANOWSKI. Wrocław.
- MACDOWELL 1963: D.M. MACDOWELL: *The Athenian Homicide Law*. Manchester.
- MACDOWELL 1978: D.M. MACDOWELL: *The Law in Classical Athens*. London—Ithaca.
- MACDOWELL 1990: D.M. MACDOWELL: *Demosthenes, "Against Meidias"*. Bristol.
- MACKENZIE 1981: M.M. MACKENZIE: *Plato on Punishment*. Berkeley.
- MACLEOD 1982: C. MACLEOD: *Politics in the "Oresteia"*. JHS 102.
- MACLEOD 2001: L. MACLEOD: *Dolos and Dike in Sophocles' Electra*. Leiden.
- MADDALENA 1963: A. MADDALENA: *Sofocle*. Torino.
- MARCH 1987: J. MARCH: *The Creative Poet*. London (BICS Suppl. 49).
- MARCH 2001: Sophocles: *Electra*. With introduction, translation and commentary by J. MARCH. Warminster.
- MARTIN 2007: R.P. MARTIN: *Ancient Theatre and Performance Culture*. In: McDONALD — WALTON 2007.
- MARTINO 1975<sup>2</sup>: E. DE MARTINO: *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino (oryg. 1958).
- MASTRONARDE 1999—2000: D. MASTRONARDE: *Euripidean Tragedy and Genre*. In: CROPP ET AL. 1999—2000.
- MASTRONARDE 2010: D. MASTRONARDE: *The Art of Euripides. Dramatic Technique and Social Context*. Cambridge.
- MAŚLANKA-SORO 1991: M. MAŚLANKA-SORO: *Nauka poprzez cierpienie u Ajschylosa i Sofoklesa*. Kraków.
- MAŚLANKA-SORO 2005: M. MAŚLANKA-SORO: *Sofokles*. W: PODBIELSKI 2005.
- MATTHIESSEN 1964: K. MATTHIESSEN: *Elektra, Taurische Iphigenie und Helena. Untersuchungen zur Chronologie und zur dramatischen Form im Spätwerk des Euripides*. Göttingen.
- MATTHIESSEN 2002: K. MATTHIESSEN: *Die Tragödien des Euripides*. München.
- MATTHIESSEN 2004: K. MATTHIESSEN: *Euripides und sein Jahrhundert*. München.
- MAZZOLDI 2008: S. MAZZOLDI: *Il kómmós del matricidio "nell'Elektra" di Sofocle*. In: AVEZZÙ 2008.
- MCCALL 1990: M. MCCALL: *The Chorus of Aeschylus' "Choephoroi"*. In: GRIFFITH — MASTRONARDE 1990.
- MCCLURE 1999: L. MCCLURE: *Spoken Like a Woman. Speech and Gender in Athenian Drama*. Princeton.
- MCDONALD — WALTON 2007: M. McDONALD, J.M. WALTON (eds.): *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*. Cambridge.
- McHARDY 2004: F. McHARDY: *Women's Influence on Revenge in Ancient Greece*. In: McHARDY — MARSHALL 2004.
- McHARDY 2008: F. McHARDY: *Revenge in Athenian Culture*. London.
- McHARDY — MARSHALL 2004: F. McHARDY, E. MARSHALL: *Women's Influence on Classical Civilization*. London.
- MÉAUTIS 1957: G. MÉAUTIS: *Sophocle. Essai sur le Héros Tragique*. Paris.
- MEIER 1988: Ch. MEIER: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. München.
- MEIER 1990: Ch. MEIER: *The Greek Discovery of Politics*. Trad. D. McLINTOCK. Cambridge (Mass.).



- MICHELINI 1979: A.N. MICHELINI: *Characters and Character Change in Aeschylus: Klytemnestra and the Furies*. *Ramus* 8.2.
- MICHELINI 1987: A.N. MICHELINI: *Euripides and the Tragic Tradition*. Madison.
- MIKALSON 1991: J. MIKALSON: *Honour Thy Gods. Popular Religion in Greek Tragedy*. Chapel Hill.
- MIKALSON 2010: J. MIKALSON: *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*. Oxford.
- MILANI 1997: C. MILANI: *Il lessico della vendetta e del perdono nel mondo classico*. In: M. SORDI (ed.): *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico*. Milano.
- MILLER 1995: F.D. MILLER: *Nature, Justice and Rights in Aristotle's "Politics"*. Oxford.
- MILLER 1990: W.I. MILLER: *Bloodtaking and Peacemaking. Feud, Law and Society in Saga Iceland*. Chicago.
- MINADEO 1967: R.W. MINADEO: *Plot, Theme and Meaning in Sophocles' "Electra"*. *C & M* 28.
- MITCHELL-BOYASK 2009: R. MITCHELL-BOYASK: *Aeschylus: "Eumenides"*. London.
- MOLES 1979: J.L. MOLES: *A Neglected Aspect of "Agamemnon" 1389-92*. *LCM* 4.9.
- MONTIGLIO 2000: S. MONTIGLIO: *Silence in the Land of Logos*. Princeton.
- MONTROSE 1989: L.A. MONTROSE: *Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture*. In: H.A. VEESER (ed.): *The New Historicism*. London.
- MOREAU 1985: A.M. MOREAU: *Eschyle: la violence et le chaos*. Paris.
- MOREAU 1990: A.M. MOREAU: *Les sources d'Eschyle dans L'Agamemnon: silences, choix, innovations*. *REG* 103.
- MOREAU 1997: A. MOREAU: *Apollon, Oreste et les prédictions énigmatiques: un paradoxe*. In: MOREAU — SAUZEAU 1997.
- MOREAU — SAUZEAU 1997: A. MOREAU, P. SAUZEAU (réd.): *Les «Choéphores»*. Montpellier.
- MORGAN 2003: K.A. MORGAN: *Popular Tyranny. Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*. Austin.
- MORRIS 1989: I. MORRIS: *Attitudes Toward Death in Archaic Greece*. *CA* 8.2.
- MORWOOD 1981: J.H.W. MORWOOD: *The Pattern of the Euripides "Electra"*. *AJP* 102.4.
- MOSSMAN 2001: J. MOSSMAN: *Women's Speech in Greek Tragedy: the Case of Electra and Clytemnestra in Euripides' "Electra"*. *CQ* 51.2.
- MOULINIER 1952: L. MOULINIER: *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*. Paris.
- MULLENS 1940: H.G. MULLENS: *The Meaning of Euripides' "Orestes"*. *CQ* 34.3/4.
- MURNAGHAN 2005: SH. MURNAGHAN: *Women in Greek Tragedy*. In: BUSHNELL 2005.
- MURRAY 1940: G. MURRAY: *Aeschylus. The Creator of Tragedy*. Oxford.
- NAGY 1999<sup>2</sup>: G. NAGY: *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore (orig. 1979).
- NAIDEN 2010: F.S. NAIDEN: *The Legal (and Other) Trials of Orestes*. In: HARRIS ET AL. 2010.
- NEITZEL 1978: H. NEITZEL: *Funktion und Bedeutung des Zeus-Hymnus im „Agamemnon“ des Aischylos*. *Hermes* 106.3.
- NEITZEL 1979: H. NEITZEL: *Φέπει φέροντ — ein Aischyleisches Orakel (Ag. 1562)*. *Hermes* 107.2.

- NEITZEL 1985a: H. NEITZEL: *Das Thyestes-Mahl im „Agamemnon“ des Aischylos*. Hermes 113.4.
- NEITZEL 1985b: H. NEITZEL: *Zu 'Agamemnon des Aischylos (1603—1611, 1090—1092)*. Hermes 113.3.
- NENCI — ARATA 1999: F. NENCI, L. ARATA (ed.): *Eschilo. "Le Coefore"*. Bologna.
- NEUBURG 1991: M. NEUBURG: *Clytemnestra and the Alastor (Aeschylus, "Agamemnon" 1497ff)*. QUCC 38.2.
- NEUBURG 1993: M. NEUBURG: *"Atē" Reconsidered*. In: ROSEN — FARRELL 1993.
- NEUMANN 1995: U. NEUMANN: *Gegenwart und mythische Vergangenheit bei Euripides*. Stuttgart.
- NICOLAS 1980: G. NICOLAS: *La question de la vengeance au sein d'une société soudanaise*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (II).
- NILSSON 1955<sup>2</sup>: M. NILSSON: *Geschichte der griechischen Religion*. T. 1—2. München (oryg. 1940).
- NUSSBAUM 2001<sup>2</sup>: M.C. NUSSBAUM: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge (oryg. 1986).
- OBER 2003: J. OBER: *Tyrant-Killing as a Therapeutic Stasis. A Political Debate in Images and Texts*. In: MORGAN 2003.
- OBER — STRAUSS 1990: J. OBER, B. STRAUSS: *Drama, Political Rhetoric and the Discourse of Athenian Democracy*. In: WINKLER — ZEITLIN 1990.
- O'BRIEN 1964: M. O'BRIEN: *Orestes and the Gorgon: Euripides' "Electra"*. AJP 85.
- OGDEN 2007: D. OGDEN (ed.): *A Companion to Greek Religion*. Oxford.
- OSBORNE — GOLDHILL 1999: R. OSBORNE, S. GOLDHILL (eds.): *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge.
- OSBORNE — HORNBLOWER 1994: R. OSBORNE, S. HORNBLOWER (eds.): *Ritual, Finance, Politics*. Oxford (FS Lewis).
- OSTWALD 1969: M. OSTWALD: *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*. Oxford.
- OSTWALD 1973: M. OSTWALD: *Was There a Concept of ἀρχαῖος νόμος in Classical Greece?* In: E.N. LEE, A.P.D. MOURELATOS (eds.): *Exegesis and Argument*. Assen (Phronesis Suppl. 1; FS Vlastos).
- OSTWALD 1973—1974: M. OSTWALD: *Ancient Greek Ideas of Law*. In: P.P. WIENER (ed.): *Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2. New York.
- PADEL 1990: R. PADEL: *Making Space Speak*. In: WINKLER — ZEITLIN 1990.
- PADEL 1992: R. PADEL: *In and Out of Mind. Greek Images of the Tragic Self*. Princeton.
- PADEL 1995: R. PADEL: *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*. Princeton.
- PAOLI 1974<sup>2</sup>: U.E. PAOLI: *Studi sul processo attico*. Con introduzione di P. CALAMANDREI. Milano (oryg. 1933).
- PAPADODIMA 2010: E. PAPADODIMA: *The Term Dike in Sophocles*. C & M 61.
- PARKE 1977: H.W. PARKE: *Festivals of the Athenians*. London.
- PARKER 1983: R. PARKER: *Miasma*. Oxford.
- PARKER 2005: R. PARKER: *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- PARKER 2009: R. PARKER: *Aeschylus' Gods: Drama, Cult, Theology*. In: JOUANNA ET AL. 2009.

- PATTERSON 1998: C.B. PATTERSON: *The Family in Greek History*. Cambridge (Mass.).
- PATTERSON 2007: C.B. PATTERSON: *Other Sorts: Slaves, Foreigners, and Women*. In: SAMMONS 2007.
- PEARSON 1962: L. PEARSON: *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford.
- PELLING 1997: C. PELLING (ed.): *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford.
- PELLING 2005: C. PELLING: *Tragedy, Rhetoric and Performance Culture*. In: GREGORY 2005.
- PERADOTTO 2007: J.J. PERADOTTO: *The Omen of the Eagles and the Ethos of Agamemnon*. In: LLOYD 2007 (= Phoenix 23.3, 1969).
- PERISTIANY 1965: J. PERISTIANY (ed.): *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*. London.
- PEROTTA 1963: G. PEROTTA: *Sofocle*. Roma.
- PETERS 1967: E.L. PETERS: *Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica*. Africa 37.3.
- PETROUNIAS 1975: E. PETROUNIAS: *Funktion und Thematik der Bilder bei Aischylos*. Göttingen.
- PHILLIPS 2008: D.D. PHILLIPS: *Avengers of Blood. Homicide in Athenian Law and Custom from Draco to Demosthenes*. Stuttgart.
- PICKARD-CAMBRIDGE 1946: A.W. PICKARD-CAMBRIDGE: *The Theatre of Dionysus in Athens*. Oxford.
- PICKARD-CAMBRIDGE 1968<sup>2</sup>: A.W. PICKARD-CAMBRIDGE: *The Dramatic Festivals of Athens*. Second ed. revised by J. GOULD and D.M. LEWIS. Oxford (oryg. 1953).
- PLATNAUER 1938: Euripides: *Iphigenia in Tauris*. Ed. with introduction and commentary by M. PLATNAUER. Oxford.
- PODBIELSKI 1989<sup>2</sup>: Arystoteles: *Poetyka*. Przeł. i oprac. H. PODBIELSKI. Wrocław (oryg. 1983).
- PODBIELSKI 2005: H. PODBIELSKI (red.): *Literatura Grecji starożytnej*. Lublin.
- PODLECKI 1966: A. PODLECKI: *The Political Background of Aeschylean Tragedy*. Ann Arbor.
- PODLECKI 1986: A.J. PODLECKI: *Polis and Monarch in Early Attic Tragedy*. In: EUBEN 1986b.
- PODLECKI 1989: Aeschylus: *Eumenides*. With an introduction, translation and commentary by A.J. PODLECKI. Warminster.
- PODLECKI 2009: A. PODLECKI: *Aiskhylos the Forerunner*. In: JOUANNA ET AL. 2009.
- POHLENZ 1954<sup>2</sup>: M. POHLENZ: *Die griechische Tragödie*. Vol. 1—2. Göttingen (oryg. 1930).
- POPE 1974: M. POPE: *Merciful Heavens? A Question in Aeschylus' "Agamemnon"*. JHS 94.
- PORTER 2005: D. PORTER: *Aeschylus' "Eumenides": Some Contrapunal Lines*. AJP 126.3.
- PORTER 1990: J. PORTER: *Patterns of Perception in Aeschylus*. In: GRIFFITH — MASTRONARDE 1990.
- PORTER 1990: J.R. PORTER: *Tiptoeing through the Corpses: Euripides' "Electra", Apollonius and the Bouphonia*. GRBS 31.3.
- PORTER 1994: J.R. PORTER: *Studies in Euripides' "Orestes"*. Leiden.
- PRAG 1985: A.J.N.W. PRAG: *The Oresteia. Iconographic and Narrative Tradition*. Warminster.
- PRAG 1991: A.J.N.W. PRAG: *Clytemnestra's Weapon Yet Once More*. CQ 41.1.

- PRICE 2001: J.J. PRICE: *Thucydides and Internal War*. Cambridge.
- PULLEYN 1997: S. PULLEYN: *Prayer in Greek Religion*. Oxford.
- RAAFLAUB 2003: K. RAAFLAUB: *Stick and Glue: the Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy*. In: MORGAN 2003.
- RABINOWITZ 1981: N.S. RABINOWITZ: *From Force to Persuasion: Aeschylus' "Oresteia" as Cosmogonic Myth*. *Ramus* 10.2.
- RABINOWITZ 1993: N.S. RABINOWITZ: *Anxiety Veiled. Euripides and the Traffic in Women*. Ithaca—London.
- RABINOWITZ 2004: N.S. RABINOWITZ: *Politics of Inclusion/Exclusion in Attic Tragedy*. In: MCHARDY — MARSHALL 2004.
- RACE 1982: W.H. RACE: *The Classical Priamel from Homer to Boethius*. Leiden.
- RADEMAKER 2005: A. RADEMAKER: *Sophorosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden—Boston.
- RECHENAUER 2001: G. RECHENAUER: *Die tragische Konflikt und seine Lösung in der „Orestie“ des Aischylos*. QUCC 68.2.
- REHM 1992: R. REHM: *Greek Tragic Theatre*. London—New York.
- REHM 2002: R. REHM: *The Play of Space. Spacial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton.
- REINER 1938: E. REINER: *Die rituelle Totenklage der Griechen*. Stuttgart—Berlin.
- REINHARDT 1949: K. REINHARDT: *Aischylos als Regisseur und Theologe*. Bern.
- REINHARDT 1949<sup>3</sup>: K. REINHARDT: *Sophokles*. Frankfurt/M (oryg. 1933).
- REINHARDT 1968: K. REINHARDT: *Die Sinneskrise bei Euripides*. In: E.R. SCHWINGE (Hrsg.): *Wege der Forschung. Euripides*. Darmstadt.
- RIESS 2008: W. RIESS: *Private Violence and State Control. The Prosecution of Homicide and Its Symbolic Meanings in Fourth-Century BC Athens*. In: C. BRÉLAZ, P. DUCREY (réd.): *Sécurité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*. Genève.
- RINGER 1998: M. RINGER: *Electra and the Empty Urn. Metatheater and Role Playing in Sophocles*. Chapel Hill.
- RIVIER 1968: A. RIVIER: *Remarques sur le «Nécessaire» et la «Nécessité» chez Eschyle*. REG 81.
- RIVIER 1975<sup>2</sup>: A. RIVIER: *Essai sur le tragique d' Euripide*. Paris (oryg. 1944).
- ROBERTS 1984: D.H. ROBERTS: *Apollo and His Oracle in the "Oresteia"*. Göttingen.
- ROBERTSON 1939: H.G. ROBERTSON: *Legal Expressions and Ideas of Justice in Aeschylus*. CP 34.3.
- RODGERS 1969: V.A. RODGERS: *Σύνεσις and the Expression of Conscience*. GRBS 10.3.
- RODGERS 1971: V.A. RODGERS: *Some Thoughts on "dike"*. CQ 21.2.
- ROHDE 1921<sup>7</sup>: E. ROHDE: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen (oryg. 1894).
- ROISMAN 1988: H.M. ROISMAN: *The Opening of the Second Stasimon in Aeschylus' "Eumenides"*. *Eranos* 87.
- ROISMAN 2004: H. ROISMAN: *Women's Free Speech in Greek Tragedy*. In: I. SLUITER, R.M. ROSEN (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*. Leiden—Boston.
- ROISMAN 2005: J. ROISMAN: *The Rhetoric of Manhood. Masculinity in the Attic Orators*. Berkeley.

- ROMILLY 1958: J. DE ROMILLY: *La crainte et l'angoisse dans le theatre d'Eschyle*. Paris.
- ROMILLY 1970: J. DE ROMILLY: *Vengeance humaine et vengeance divine. Remarques sur « l'Orestie » d'Eschyle*. In: K. GAISER (Hrsg.): *Das Altertum und jedes neue Gute*. Stuttgart (FS W. Schadewaldt).
- ROMILLY 1971: J. DE ROMILLY: *La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*. Paris.
- ROMILLY 1977: J. DE ROMILLY: *La haine dans « l'Orestie »*. Dioniso 48.
- ROMILLY 1983: J. DE ROMILLY (éd.): *Sophocle*. Genève.
- ROMILLY 1986: J. DE ROMILLY: *La modernité d'Euripide*. Paris.
- ROMILLY 1994: J. DE ROMILLY: *Tragedia grecka*. Tłum. I. SŁAWIŃSKA. Warszawa (oryg. 1992<sup>1</sup>).
- ROMILLY 2005: J. DE ROMILLY: *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*. Paris.
- RONNET 1969: G. RONNET: *Sophocle, poète tragique*. Paris.
- ROSEN — FARRELL 1993: R.M. ROSEN, J. FARRELL: *Nomodeiktes*. Ann Arbor (FS M. Ostwald).
- ROSENBLOOM 1995: D. ROSENBLOOM: *Myth, History and Hegemony in Aeschylus*. In: GOFF 1995b.
- ROSENMEYER 1982: T.G. ROSENMEYER: *The Art of Aeschylus*. Berkeley.
- ROSENMEYER 1993: T.G. ROSENMEYER: *Elusory Voices. Thoughts about the Sophoclean Chorus*. In: ROSEN — FARRELL 1993.
- ROUX 1994: J.-P. ROUX: *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*. Tłum. M. PEREK. Kraków.
- RUBINSTEIN 2005: L. RUBINSTEIN: *Differentiated Rhetorical Strategies in the Athenian Courts*. In: GAGARIN — COHEN 2005.
- RUDHARDT 1958: J. RUDHARDT: *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève.
- RUSCHENBUSCH 1960: E. RUSCHENBUSCH: ΦΟΝΟΣ. *Zum Recht Drakons und Seiner Bedeutung für das Werden des Athenischen Staates*. Historia 9.2.
- RUSCHENBUSCH 1966: E. RUSCHENBUSCH: ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ. *Die Fragmente des solonischen Gesetzwerkes mit einer Text- und Überlieferungsgeschichte*. Wiesbaden.
- SAÏD 1978: S. SAÏD: *La faute tragique*. Paris.
- SAÏD 1984: S. SAÏD: *La tragédie de la vengeance*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (IV).
- SAÏD 1993: S. SAÏD: *Tragic Argos*. In: SOMMERSTEIN ET AL. 1993.
- SAMMONS 2007: L.J. SAMMONS II (ed.): *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*. Cambridge.
- SAUNDERS 1991: T. SAUNDERS: *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Oxford.
- SAUZEAU 1997: P. SAUZEAU: *Argos et « l'Orestie » d'Eschyle*. In: MOREAU — SAUZEAU 1997.
- SCHADEWALDT 1932: W. SCHADEWALDT: *Der Kommos in Aischylos' „Choephoren“*. Hermes 67.
- SCHAPS 1993: D. SCHAPS: *Aeschylus' Politics and the Theme of the "Oresteia"*. In: ROSEN — FARRELL 1993.
- SCHLEGEL 1966: A.W.F. SCHLEGEL: *Kritische Schriften und Briefe*. Hrsg. v. E. LOHNER. B. 5: *Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur. Erster Teil*. Stuttgart.
- SCHMIDT 1981: E.G. SCHMIDT (Hrsg.): *Aischylos und Pindar. Studien zu werk und Nachwirkung*. Berlin.

- SCHOTT 1980: R. SCHOTT: *Vengeance and Violence among the Balsa of Northern Ghana*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (I).
- SCHROEDER 1922: O. SCHROEDER: *Pindars Pythien*. Leipzig—Berlin.
- SCODEL 1984: R. SCODEL: *Sophocles*. Boston.
- SCODEL 2005a: R. SCODEL: *Sophoclean Tragedy*. In: GREGORY 2005.
- SCODEL 2005b: R. SCODEL: *Tragedy and Epic*. In: BUSHNELL 2005.
- SCULLION 2002: S. SCULLION: *Nothing to Do with Dionysus: Tragedy Misconceived as Ritual*. CQ 52.1.
- SEAFORD 1984: R. SEAFORD: *The Last Bath of Agamemnon*. CQ 34.2.
- SEAFORD 1985: R. SEAFORD: *The Destruction of Limits in Sophocles' "Electra"*. CQ 35.2.
- SEAFORD 1989: R. SEAFORD: *Homeric and Tragic Sacrifice*. TAPhA 119.
- SEAFORD 1994: R. SEAFORD: *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford.
- SEAFORD 1995: R. SEAFORD: *Historicizing Tragic Ambivalence. The Vote of Athena*. In: GOFF 1995b.
- SEAFORD 2003: R. SEAFORD: *Tragic Tyranny*. In: MORGAN 2003.
- SEALE 1982: D. SEALE: *Vision and Stagecraft in Sophocles*. Chicago.
- SEGAL 1966: Ch. SEGAL: *The Electra of Sophocles*. TAPhA 97.
- SEGAL 1982: Ch. SEGAL: *Sophocles "Electra" 610—11 Again*. CP 77.2.
- SEGAL 1986: Ch. SEGAL: *Greek Tragedy and Society: a Structuralist Perspective*. In: EUBEN 1986b.
- SEGAL 1993: Ch. SEGAL: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender, and Commemoration in "Alcestis", "Hippolytus" and "Hecuba"*. Durham (N.C.).
- SEGAL 1999<sup>2</sup>: Ch. SEGAL: *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Norman (oryg. 1981).
- SEIDENSTICKER 1995: B. SEIDENSTICKER: *Women on the Tragic Stage*. In: GOFF 1995b.
- SEIDENSTICKER 2006: B. SEIDENSTICKER: *Distanz und Nähe. Zur Darstellung von Gewalt in der griechischen Tragödie*. In: B. SEIDENSTICKER, M. VÖHLER (Hrsg.): *Gewalt und Ästhetik. Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik*. Berlin.
- SEIDENSTICKER 2009: B. SEIDENSTICKER: *Charakter und Charakterisierung bei Aischylos*. In: JOUANNA ET AL. 2009.
- SEREMETAKIS 1991: C.N. SEREMETAKIS: *The Last Word. Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago.
- SEWELL-RUTTER 2007: N.J. SEWELL-RUTTER: *Guilt by Descent. Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford.
- SHEPPARD 1927: J.T. SHEPPARD: *"Electra": A Defence of Sophocles*. CR 41.1.
- SICKINGER 2007: J.P. SICKINGER: *Rhetoric and the Law*. In: I. WORTHINGTON (ed.): *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford.
- SIDWELL 1996: K. SIDWELL: *Purification and Pollution in the "Eumenides"*. CQ 46.1.
- SIER 1988: K. SIER: *Die lyrischen Partien der „Choephoren“ des Aischylos. Text Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart.
- SILK 1996: M.S. SILK: *Tragedy and the Tragic*. Oxford.
- SINKO 1959: T. SINKO: *Zarys historii literatury greckiej*. T. 1—2. Warszawa.
- SLINGS 1997: S.R. SLINGS: *Notes on Euripides' "Electra"*. Mnemosyne 50.2.



- SMITH 1980: P.M. SMITH: *On the Hymn to Zeus in Aeschylus' "Agamemnon"*. Ann Arbor.
- SMITH 1967: W.D. SMITH: *Disease in Euripides' "Orestes"*. Hermes 95.
- SNELL 1953: B. SNELL: *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Trad. T. ROSENMEYER. Oxford (oryg. niem. 1946).
- SNELL 1971<sup>2</sup>: B. SNELL: *Szenen aus griechischen Dramen*. Berlin (oryg. ang. 1964).
- SOLMSSEN 1967: F. SOLMSSEN: *Electra and Orestes. Three Recognitions in Greek Tragedy*. Amsterdam.
- SOLMSSEN 1995<sup>2</sup>: F. SOLMSSEN: *Hesiod and Aeschylus*. With a foreword by G.M. KIRKWOOD. Ithaca (oryg. 1949).
- SOMMERSTEIN 1980: A.H. SOMMERSTEIN: *Notes on the "Oresteia"*. BICS 27.
- SOMMERSTEIN 1989: *Aeschylus "Eumenides"*. Ed. by A.H. SOMMERSTEIN. Cambridge.
- SOMMERSTEIN 1996: A.H. SOMMERSTEIN: *Aeschylean Tragedy*. Bari.
- SOMMERSTEIN 1997: A.H. SOMMERSTEIN: *The Theatre Audience, the Demos, and the "Suppliants" of Aeschylus*. In: PELLING 1997.
- SOMMERSTEIN 2010a: A.H. SOMMERSTEIN: *Orestes' Trial and Athenian Homicide Procedure*. In: HARRIS ET AL. 2010.
- SOMMERSTEIN 2010b: A.H. SOMMERSTEIN: *The Tangled Ways of Zeus and Other Studies in and Around Greek Tragedy*. Oxford.
- SOMMERSTEIN ET AL. 1993: A.H. SOMMERSTEIN, S. HALLIWELL, J. HENDERSON, B. ZIMMERMANN (eds.): *Tragedy, Comedy and the Polis*. Bari.
- SOURVINOU-INWOOD 1995: C. SOURVINOU-INWOOD: *Reading Greek Death*. Oxford.
- SOURVINOU-INWOOD 2003: C. SOURVINOU-INWOOD: *Tragedy and Athenian Religion*. Oxford.
- SOURVINOU-INWOOD 2004: C. SOURVINOU-INWOOD: *Gendering the Athenian Funeral: Ritual Reality and Tragic Manipulations*. In: YATROMANOLAKIS — ROILOS 2004.
- SREBRNY 1964: S. SREBRNY: *Wort und Gedanke bei Aischylos*. Wrocław.
- SREBRNY 1984: S. SREBRNY: *Teatr grecki i polski*. Warszawa.
- SREBRNY 2005<sup>2</sup>: *Ajschylos. Tragedie*. Tłum i oprac. S. SREBRNY. Kraków (oryg. 1954).
- STALLMACH 1968: J. STALLMACH: *Ate. Zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses des frü griechischen Menschen*. Meisenheim.
- STEARNS 2008: K. STEARNS: *Death Becomes Her: Gender and Athenian Death Ritual*. In: A. SUTER: *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*. Oxford.
- STEFFEN 1973: W. STEFFEN: *Scripta minora selecta*. Wrocław.
- STERNBERG 2006: R.H. STERNBERG: *Tragedy Offstage. Suffering and Sympathy in Ancient Athens*. Austin.
- STEVENS 1978: P.T. STEVENS: *Sophocles: "Electra", Doom or Triumph*. G & R 25.2.
- STINTON 1986: T.C.W. STINTON: *The Scope and Limits of Allusion in Greek Tragedy*. In: M.J. CROPP, E. FANTHAM, S.E. SCULLY: *Greek Tragedy and Its Legacy*. Calgary (FS D.J. Conacher).
- STOESSL 1956: F. STOESSL: *Die "Elektra" des Euripides*. RhM 99.
- STROHM 1957: H. STROHM: *Euripides. Interpretationen zur dramatischen Form*. München.
- STROUD 1968: R. STROUD: *Drakon's Law on Homicide*. Berkeley.
- STYKA 2006: J. STYKA (ed.): *Violence and Aggression in the Ancient World*. Kraków 2006.

- SVENBRO 1984: J. SVENBRO: *Vengeance et société en Grèce archaïque*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (III).
- SVENBRO — DÉTIENNE 1979: J. SVENBRO, M. DÉTIENNE: *Les loups au festin ou la Cité impossible*. In: DÉTIENNE — VERNANT 1979.
- SWART 1984: G. SWART: *Dramatic Function of the 'Agon' Scene in the "Electra" of Sophocles*. AC 27.
- SWIFT 2010: L.A. SWIFT: *The Hidden Chorus. Echoes of Genre in Tragic Lyric*. Oxford.
- SZARMACH 1975: M. SZARMACH: *Le «Palamède» d'Euripide*. Eos 63.2.
- SZLEZÁK 1981: T.A. SZLEZÁK: *Sophokles' „Elektra“ und das Problem des ironischen Dramas*. MH 38.1.
- TAPLIN 1977: O. TAPLIN: *The Stagecraft of Aeschylus*. Oxford.
- TAPLIN 1983: O. TAPLIN: *Sophocles in His Theatre*. In: ROMILLY 1983.
- TAPLIN 1996: O. TAPLIN: *Comedy and the Tragic*. In: SILK 1996.
- TAPLIN 1999: O. TAPLIN: *Spreading the Word Through Performance*. In: OSBORNE — GOLDHILL 1999.
- TAPLIN 2004: O. TAPLIN: *Tragedia grecka w działaniu*. Tłum. A. WOJTASIK. Kraków.
- TARKOW 1981: T.A. TARKOW: *The Scar of Orestes: Observations on a Euripidean Innovation*. RhM 124.
- THIEL 1993: R. THIEL: *Chor und Tragische Handlung im Agamemnon des Aischylos*. Stuttgart.
- THOMAS 1996: R. THOMAS: *Written in Stone? Liberty, Equality, Orality and the Codification of Law*. In: FOXHALL — LEWIS 1996.
- THOMAS 2005: R. THOMAS: *Writing, Law and Written Law*. In: GAGARIN — COHEN 2005.
- THOMSON 1956: G. THOMSON: *Ajschylos i Ateny*. Tłum. A. DĘBNICKI. Warszawa.
- THOMSON 1966<sup>2</sup>: *The Oresteia of Aeschylus*. With introduction, commentary and the work of W. Headlam by G. THOMSON. Vol. 1—3. Amsterdam—Praga (oryg. 1938).
- TODD 1993: S.C. TODD: *The Shape of Athenian Law*. Oxford.
- TODD 2007: Lysias: *Speeches 1—11*. Ed. with introduction and commentary by S.C. TODD. Oxford.
- TRESTON 1923: H.J. TRESTON: *Poine. A Study in Ancient Greek Blood-Vengeance*. London.
- TULIN 1996: A. TULIN: *Dike Phonou. The Right of Prosecution and Attic Homicide Procedure*. Stuttgart—Leipzig.
- TURASIEWICZ 1973: R. TURASIEWICZ: *Wokół pojęcia θεσμός*. Meander 28.10.
- TURASIEWICZ 1974: R. TURASIEWICZ: *W kręgu znaczeniowym pojęcia νόμος*. Meander 29.1.
- TURASIEWICZ 1981: R. TURASIEWICZ: *Some Remarks on Political Terms in Aeschylus*. In: SCHMIDT 1981.
- TURASIEWICZ 1998: R. TURASIEWICZ: *Lizjasz, Mowy*. Kraków.
- UNTERSTEINER 1974<sup>2</sup>: M. UNTERSTEINER: *Sofocle. Studio Critico*. Milano.
- UNTERSTEINER 2002: M. UNTERSTEINER: *Eschilo, „Le Coefore“*. Testo, traduzione e commento. Amsterdam.
- USHER 1999: S. USHER: *Greek Oratory. Tradition and Originality*. Oxford.
- VAN DER VALK 1941: M.H.A.L.H. VAN DER VALK: *Zum Worte ὄσιος*. Mnemosyne 10.2.
- VANDER WAERDT 1982: P.A. VANDER WAERDT: *Post-Promethean Man and the Justice of Zeus*. Ramus 11.1.

- VEESER 1989: H.A. VEESER (ed.): *The New Historicism*. London.
- VELISSAROPOULOS-KARAKOSTAS 1991: J. VELISSAROPOULOS-KARAKOSTAS: *Νηποινεῖ τεθνάναι*. In: M. GAGARIN (ed.): *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Köln.
- VELLACOTT 1975: Ph. VELLACOTT: *Ironic Drama. A Study of Euripides' Method and Meaning*. Cambridge.
- VELLACOTT 1984: Ph. VELLACOTT: *The Logic of Tragedy. Morals and Integrity in Aeschylus' Oresteia*. Durham (N.C.).
- VERDIER 1980a: R. VERDIER: *De l'une à l'autre vengeance*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (II).
- VERDIER 1980b: R. VERDIER: *Le système vindicatoire*. In: VERDIER ET AL. 1980—1984 (I).
- VERDIER ET AL. 1980—1984: R. VERDIER, J.P. POLY, G. COURTOIS (réd.): *La Vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*. T. 1—4. Paris.
- VERNANT 1983: J. VERNANT: *Myth and Thought among the Greeks*. London (oryg. fr. 1965).
- VERNANT — VIDAL-NAQUET 1972: J. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris.
- VERNANT — VIDAL-NAQUET 1986: J. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET: *Mythe et tragédie deux*. Paris.
- VERRALL 1904: *The "Agamemnon" of Aeschylus*. With introduction, commentary and translation by A.W. VERRALL. London.
- VERRALL 1905: A.W. VERRALL: *Essays on Four Plays of Euripides. Andromache, Helen, Heracles, Orestes*. Cambridge.
- VERRALL 1908: *The "Eumenides" of Aeschylus*. With an introduction, commentary and translation by A.W. VERRALL. London.
- VICKERS 1973: B. VICKERS: *Towards Greek Tragedy. Drama, Myth, Society*. London.
- VIDAL-NAQUET 1997: P. VIDAL-NAQUET: *The Place and Status of Foreigners in Tragedy*. In: PELLING 1997.
- VIDAL-NAQUET 2003: P. VIDAL-NAQUET: *Czarny łowca. Formy myśli i życia społecznego w świecie greckim*. Tłum. A.S. CHANKOWSKI, L. TRZCIONKOWSKI, M. WĘCOWSKI, A. WOLICKI. Warszawa.
- VLASTOS 1991: G. VLASTOS: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge.
- VÖGLER 1967: A. VÖGLER: *Vergleichende Studien zur sophokleischen und euripideischen Elektra*. Heidelberg.
- WALDOCK 1951: A.J.A. WALDOCK: *Sophocles the Dramatist*. Cambridge.
- WALTERS 1993: K.R. WALTERS: *Women and Power in Classical Athens*. In: M. DEFOREST (ed.): *Woman's Power, Man's Game*. Wauconda (FS J.K. King).
- WEBSTER 1967: T.B.L. WEBSTER: *The Tragedies of Euripides*. London.
- WEBSTER 1969<sup>2</sup>: T.B.L. WEBSTER: *An Introduction to Sophocles*. London (oryg. 1936).
- WEES 1998: H. VAN WEES: *A Brief History of Tears: Gender Differentiation in Archaic Greece*. In: L. FOXHALL, J. SALMON (eds.): *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*. London.
- WEES 2000: H. VAN WEES (ed.): *War and Violence in Ancient Greece*. London.
- WEST 1966: Hesiod: *Theogony*. Ed. with prolegomena and commentary by M.L. WEST. Oxford.

- WEST 1978: Hesiod: *Works and Days*. Ed. with prolegomena and commentary by M.L. WEST. Oxford.
- WEST 1980: M.L. WEST: *Tragica IV*. BICS 27.
- WEST 1987: Euripides: *Orestes*. With introduction, translation and commentary by M.L. WEST. Warminster.
- WEST 1990: M.L. WEST: *Studies in Aeschylus*. Stuttgart.
- WEST 1999: M.L. WEST: *Ancestral Curses*. In: GRIFFIN 1999b.
- WHALLON 1958: W. WHALLON: *The Serpent at the Breast*. TAPhA 89.
- WHALLON 1961: W. WHALLON: *Why Is Artemis Angry*. AJP 82.1.
- WHALLON 1980: W. WHALLON: *Problem and Spectacle. Studies in the Oresteia*. Heidelberg.
- WHEELER 2003: G. WHEELER: *Gender and Transgression in Euripides' "Electra"*. CQ 53.2.
- WHITMAN 1951: C.H. WHITMAN: *Sophocles. A Study of Heroic Humanism*. Cambridge (Mass.).
- WILAMOWITZ 1917: T. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Die dramatische Technik des Sophokles*. Berlin.
- WILAMOWITZ 1883: U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Die Beiden Elekten*. Hermes 18.2.
- WILAMOWITZ 1893: U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Aristoteles und Athen*. T. 1—3. Berlin.
- WILAMOWITZ 1895: U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Euripides, „Herakles“*. T. 1—2. Berlin.
- WILAMOWITZ 1900: U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Griechische Tragodien II. Orestie*. Berlin.
- WILAMOWITZ 1914: U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Aischylos. Interpretationen*. Berlin.
- WILAMOWITZ 1931—1932: U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF: *Der Glaube der Hellenen*. T. 1—2. Berlin.
- WILES 1997: D. WILES: *Tragedy in Athens. Performance Space and Theatrical Meaning*. Cambridge.
- WILES 2000: D. WILES: *Greek Theatre Performance. An Introduction*. Cambridge.
- WILES 2007: D. WILES: *Aristotle's "Poetics" and Ancient Dramatic Theory*. W: McDONALD — WALTON 2007.
- WILLIAMS 2008<sup>2</sup>: B. WILLIAMS: *Shame and Necessity*. Berkeley (orig. 1993).
- WILLIGER 1922: E. WILLIGER: *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den Hellenisch-Hellenistischen Religionen*. Giessen.
- WILLINK 1986: Euripides: *Orestes*. Ed. with introduction and commentary by Ch.W. WILLINK. Oxford.
- WILLINK 2004a: Ch.W. WILLINK: *Aeschylus, "Agamemnon" 173—185 and 205—217*. QUCC 77.2.
- WILLINK 2004b: Ch.W. WILLINK: *Further Critical Notes on Euripides' "Orestes"*. CQ 54.2.
- WILSON 2002: D.F. WILSON: *Ransom, Revenge and Heroic Identity in the "Iliad"*. Cambridge.
- WILSON 2000: P.J. WILSON: *The Athenian Institution of the Khoregia*. Cambridge.
- WILSON 2007: P. WILSON (ed.): *The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies*. Oxford.

- WILSON — TAPLIN 1993: P. WILSON, O. TAPLIN: *The 'Aetiology of Tragedy' in the "Oresteia"*. PCPS 39.
- WILSON 1988: S. WILSON: *Feuding, Conflict and Banditry in Nineteenth-Century Corsica*. Cambridge.
- WINKLER 1990: J. WINKLER: *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. London.
- WINKLER — ZEITLIN 1990: J. WINKLER, F. ZEITLIN (eds.): *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton.
- WINNINGTON-INGRAM 1933: R.P. WINNINGTON-INGRAM: *The Rôle of Apollo in the Oresteia*. CR 47.3.
- WINNINGTON-INGRAM 1969: R.P. WINNINGTON-INGRAM: *Euripides: "poiētēs sophos"*. Arethusa 2.
- WINNINGTON-INGRAM 1980: R.P. WINNINGTON-INGRAM: *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge.
- WINNINGTON-INGRAM 1983a: R.P. WINNINGTON-INGRAM: *Sophocles and Women*. In: ROMILLY 1983.
- WINNINGTON-INGRAM 1983b: R.P. WINNINGTON-INGRAM: *Studies in Aeschylus*. Cambridge.
- WITKOWSKI 1930: S. WITKOWSKI: *Tragedja grecka*. T. 1—2. Lwów.
- WOHL 2005: V. WOHL: *Tragedy and Feminism*. In: BUSHNELL 2005.
- WOLF 1950: E. WOLF: *Griechisches Rechtsdenken*. T. 1—3. Frankfurt.
- WOLFF 1968: C. WOLFF: *Orestes*. In: E. SEGAL (ed.): *Euripides. A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs.
- WOLFF 1992: Ch. WOLFF: *Euripides' "Iphigenia among the Taurians": Aetiology, Ritual and Myth*. CA 11.2.
- WOODARD 1964: T.M. WOODARD: *"Electra" by Sophocles: the Dialectical Design*. HSCP 68.
- WOODARD 1965: T.M. WOODARD: *"Electra" by Sophocles: the Dialectical Design*. HSCP 70.
- WRIGHT 1986: E.S. WRIGHT: *The Form of Laments in Greek Tragedy*. University of Pennsylvania [rozprawa doktorska].
- WÜST 1956: E. WÜST: *Erinys*. RE, Supplementband 8. Stuttgart.
- YATROMANOLAKIS — ROILOS 2004: D. YATROMANOLAKIS, P. ROILOS (eds.): *Greek Ritual Poetics*. Cambridge (Mass.).
- YOUNI 2001: M. YOUNI: *Different Categories of Unpunished Killing and the term ATIMOS in Greek Law*. In: E. CANTARELLA, G. THÜR: *Symposion 1997 Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*. Köln.
- YUNIS 2005: H. YUNIS: *The Rhetoric of Law in Fourth-Century Athens*. In: GAGARIN — COHEN 2005.
- ZABOROWSKI 2006: R. ZABOROWSKI: *Le meilleur des Achéens (ἄριστος Ἀχαιῶν) contre l'homme aux mille tours (ἄνθρωπος πολύτροπος) — deux niveaux de la violence chez Homère*. In: STYKA 2006.
- ZEITLIN 1965: F.I. ZEITLIN: *The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' "Oresteia"*. TAPhA 96.
- ZEITLIN 1966: F.I. ZEITLIN: *Postscript to the Sacrificial Imagery in the "Oresteia"*. TAPhA 97.

- 
- ZEITLIN 1980: F. ZEITLIN: *The Closet of Masks: Role-Playing and Myth-Making in the "Orestes" of Euripides*. *Ramus* 9.1.
- ZEITLIN 1990: F.I. ZEITLIN: *Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama*. In: WINKLER — ZEITLIN 1990 [również w: EUBEN 1986b].
- ZEITLIN 1996: F. ZEITLIN: *Playing the Other*. Chicago.
- ZIELIŃSKI 1925: T. ZIELIŃSKI: *Tragodumenon libri tres*. Kraków.





Jan Kucharski

THE ERINYS' SONG  
THE LANGUAGE AND FIGURES OF REVENGE IN THE GREEK TRAGEDIES  
OF THE ATREID SAGA

Summary

The tragedies of the house of Atreus (Aeschylus' *Oresteia*, Sophocles' *Electra*, Euripides' *Electra*, *Orestes*, *Iphigenia among the Taurians*) are related to an episode of revenge in its most elemental and at the same time universal guise: blood-revenge. A study of this subject must therefore be prefaced by an outline of the archeology of ancient Greek thought provided in the introductory chapter: how the ancient Athenians of the fifth century BCE conceptualized revenge; what was its place in the public discourse of their polis; what were the key notions which expressed the idea of revenge; what was, finally, the relationship between the discourses of Athenian society and its laws (from which vindictive violence had been effectively banished) and the discourse of tragedy (where it reaches the most gory extremes).

The first (and the longest) chapter examines vengeance in the Atreid plays from the point of view of the legal discourse of classical Athens, its language, values and modes of argumentation: what vocabulary of revenge is used in the relevant plays, how is it represented in relation to legal practice and theory of classical Athens, how are the claims to justice (*dikē*) and law (*nomos*) of each side of the conflict constructed, argued and refuted. Particular attention is given to the differences between the dramatic treatments of revenge in each tragedy in this context.

The second chapter attempts to see tragic revenge in the light of the discourse of 'honour' and 'shame', rooted in the Homeric epics, but also marking a strong presence in classical oratory. The emphasis lies on the relevant vocabulary with its key notions (*aidōs*, *timē*, *aischron*), and its working in the particular poetic contexts in the Atreid plays such as: ritual lament (e.g. the 'great kommos' of the *Libation Bearers*), epinician praise ('Olympic' metaphors) and the discourse of tyrannicide. As in the preceding chapter, the goal here is to unravel the particularities of each dramatization of the Atreid saga in this conceptual framework.

The final chapter deals with the most conspicuous feature of blood-revenge, blood itself and the closely related discourse of ritual pollution. The discussion here focuses on the paradoxical nature of key concepts (*miasma*, *agos*) and ideas, such as the daemonic dimension of ritual pollution (Erinyes), its quasi-contagious nature, as well as the poetic imagery of blood and its metaphors. Once again, these phenomena serve as a conceptual framework for the reading of the relevant tragedies, intended to bring out that which is unique in each dramatization of blood-revenge in the Atreid saga.

Jan Kucharski

LE CHANT D'ÉRINYS  
LA LANGUE DE VENGEANCE ET SES FIGURES DANS LES TRAGÉDIES ATTIQUES DES ATRIDES

Résumé

Les tragédies des Atrides (*Orestie* d'Eschyle, *Electre* de Sophocle et Euripide et *Oreste et Iphigénie en Tauride* de ce dernier) concernent la vengeance dans sa forme la plus fondamentale et en même temps universelle : vengeance de sang. L'étude de ce problème doit alors être précédée d'une esquisse de la pensée ancienne grecque : comment les Athéniens du V<sup>e</sup> siècle av. J.Ch. comprenaient-ils la vengeance, quelle était sa place dans le discours public de leur polis, à travers quels notions et conceptions l'exprimaient-ils ? Comment enfin comprendre la relation mutuelle entre la tragédie, où la violence vindicatoire atteint des extrêmes les plus sanglants, et la réalité historique d'Athènes classique avec leurs lois qui limitaient considérablement la violence.

Le premier chapitre, le plus long, interprète la vengeance comme la présentent les tragédies de la maison d'Atrides avec son rapport au discours juridique et politique de l'Athènes classique, sa langue, ses valeurs et ses façons d'argumenter : à l'aide de quels moyens la vengeance est-elle décrite dans les textes des tragédies, comment se forme son image sur le fond de la pratique et la théorie du droit grec, comment les prétentions à la justice (*dikē*) et à la loi (*nomos*) des deux parties du conflit sont-elles formulées et renversées ? L'auteur prête une attention particulière aux différences dans la présentation dramatique de la vengeance dans chaque des tragédies étudiées.

Dans le second chapitre on entreprend la tentative d'interpréter la vengeance tragique dans le contexte du discours de « l'honneur » et de « la honte » dont le modèle primordiale se trouve dans la poésie aristocratique d'Homère, mais qui esquisse fortement sa présence même dans la langue des plaidoyers démocratiques. L'auteur met l'accent sur son appareil conceptuel (*aidōs*, *timē*, *aischron*) est son fonctionnement dans certains contextes poétiques comme : la lamentation rituelle (« le grand kommos » des *Choéphores*), le langage de l'éloge (la métaphorique « olympienne ») et le discours du tyrannicide. Tout comme dans le chapitre précédent, le but de la réflexion est de souligner les traits caractéristiques

pour chaque tragédie, qui se manifestent pendant une lecture fondée sur ce raisonnement conceptuel.

Le dernier chapitre concerne le trait significatif le plus évident de la vengeance de sang : le sang lui-même et le discours de l'impureté rituelle, strictement lié avec lui. Les réflexions se concentrent ici sur la nature paradoxale des notions cruciales (*miasma*, *agos*) et des idées, comme la dimension démoniaque de l'impureté rituelle (Erinys) et son caractère quasi-contagieux, ainsi que sur les métaphores et les images poétiques du sang. Comme avant, l'auteur, à la suite des lectures des textes différents, essaie de mettre en lumière les éléments propres et typiques à chaque tragédie.





Redaktor  
Agnieszka Plutecka

Projektant okładki  
Anna Krasnodębska-Okęglicka

Redaktor techniczny  
Małgorzata Pleśniar

Korektor  
Danuta Stencel

Skład i łamanie  
Alicja Załęcka

Copyright © 2012 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336  
ISBN 978-83-226-2072-4

Wydawca  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
www.wydawnictwo.us.edu.pl  
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 18,5. Ark. wyd. 26,0. Papier offset.  
kl. III, 90 g Cena 32zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c. M. Rejnowski, J. Zamiara  
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław





Cena 32 zł (+ VAT)

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-226-2072-4